دفاتر فلسفية ◆ نصوص مختارة

19

الشخص

إعداد وترجمة

محمد الهلالي وعزيز لزرق

دار توبقال للنشر

المفارقة الثالثة هي أن المقاربة الفلسفية للشخص، على اختلاف أطروحاتها، تسعى إلى التأكيد على ضرورة الحذر من اختزال الشخص في الإنسان وما ينتج عن ذلك من إغفال لامتدادات الهوية، والحذر أيضا من اختزاله في الانتماء الثقافي والاجتماعي وما يستتبع ذلك من انغلاق وتمركز حول الذات. بهذا المعنى دأب الفلاسفة على مقاربة الشخص باعتباره قادراً على التفلسف والتأمل والنقد، وخلق مسافة بينه وبين ذاته، بينه وبين العالم، بينه وبين عالم الناس، لأنه حامل لوعي تفكيري. لكن الشخص لا يستطيع بتفكيره إدراك كل شيء، ولا يستطيع بوعيه التحكم في كل شيء: إنها مفارقة الشخص الناتجة عن اللامفكر فيه واللاوعي. ها هنا يتجلى الشخص ليس كموضوع، بل كخلق ذاتي وكتجربة معاشة، إنه يتجاوز ما يعرفه عن ذاته، وما يمكن أن نعرفه عنه.

الثمن 30 درهما

صدر

ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

دفاتر فلسفية

نصوص مختارة

19

الشخص

إعداد وترجمة

عزيز لزرق ومحمد الهلالي

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار

بلفدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب

الهاتف/ الفاكس : (212)5 22 34 23 23 ـ (212)5 22 40 40 38

الموقع : www.toubkal.ma البريد الالكتروني : …ntact@toubkal.ma

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الاولى 2010

دفاتر فلسفية : ردمد 2028-3245

الايداع القانوني رقم : 2010 MO 2848

ردمك : 978-9954-511-13-8

تـمهيد

غالبا ما يتم الخلط في تناول الشخص بين مفهومين متقاطعين ومتباينين في الآن نفسه: يتعلق الأمر بمفهوم الشخص ومفهوم الشخصية، فإذا كان الحقل الإبستيمولوجي الذي يؤطر مفهوم الشخصية هو العلوم الإنسانية بمقارباتها المتعددة، الأنتروبولوجية، والسيكولوجية، والسوسيولوجية، فإن مفهوم الشخص يحيل تحديداً على المقاربة الفلسفية وما تتضمنه من أطروحات مختلفة ومتنوعة.

إن التفكير في مفهوم الشخص، هو في الأصل تفكير في الإنسان، وتحديداً في معنى الشرط الإنساني، بما يحمله من مفارقات: المفارقة الأولى، هي أن الشخص كائن إنساني، أي كائن ليس كباقي الكائنات الأخرى. فالشرط الإنساني يعني من جهة أن الشخص لا يمكن أن ينفلت من كونه كائنا حيا، لكنه يحاول باستمرار أن يفرض البعد الآخر لشرطه الإنساني، بما هو إنسان تحكمه لا الحاجات فقط، بل الرغبات والأهواء من جهة ثانية. فالشخص إذن تعبير عن كون الإنسان غير مكتف بذاته ولا بتكرارها، لذا فهو غير مطمئن لوجوده، إذ يسعى باستمرار إلى إنكار حيوانيته، بحيث عمل ويعمل جاهدا على تأصيل بعد أخلاقي نابع ومؤدي في الآن نفسه إلى هذه الإرادة العاقلة.

المفارقة الثانية تكمن في أن الشخص نتاج ثقافي، يخترق تاريخ الإنسانية عموما وتاريخ الفلسفة على الخصوص، ولأنه كذلك فقد اعتبرت التربية العُدّة التي من خلالها يتجذر ويتطور مفهوم الشخص. علما أن الشخص هو تعبير ليس فقط عن انتماء للجماعة ولكن عن تفرد خاص، ليس لأنه ضد الجماعة، بل لأنه يريد أن يكون متميزا داخلها، فبقدر ما أن الشخص منذور للتنشئة الاجتماعية، بقدر ما يرسم مساره الفردي والنفسي الخاص. إنه يصارع لا من أجل أن يوجد فقط، بل من أجل أن يفرض ذاته وسط عالم الآخرين، ومن أجل أن يتحرر من كل السلط، بما فيها سلطة فكره.

المفارقة الثالثة هي أن المقاربة الفلسفية للشخص على اختلاف أطروحاتها، تسعى إلى التأكيد على ضرورة الحذر من اختزال الشخص في الإنسان وما ينتج عن ذلك من إغفال لامتدادات الهوية، والحذر أيضا من اختزاله في الانتماء الثقافي والاجتماعي وما يستتبع ذلك من انغلاق وتمركز حول الذات. بهذا المعنى دأب الفلاسفة على مقاربة الشخص باعتباره قادرا على التفلسف والتأمل والنقد، وخلق مسافة بينه وبين ذاته، بينه وبين العالم، بينه وبين عالم الناس، لأنه حامل لوعي تفكيري. لكن الشخص لا يستطيع بتفكيره إدراك كل شيء، ولا يستطيع بوعيه التحكم في كل شيء: إنها مفارقة الشخص الناتجة عن اللامفكر فيه واللاوعي. هاهنا يتجلى الشخص ليس كموضوع، بل كخلق ذاتي وكتجربة معاشة، إنه يتجاوز ما يعرفه عن ذاته، وما يمكن أن نعرفه عنه.

المفارقة الرابعة، وبناء على ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن الشخص مفهوم فلسفي مركب يتكون مما هو ذاتي ومتفرد وخاص، ومما هو عام ومشترك على مستوى العلاقات والأدوار، ولكن الخيط الناظم بين مفارقة العام والخاص هو كون الشخص ذاتا تتميز بالاستقلالية والحرية، و بنحت رفيع لمعنى الكينونة. لكن الشخص مهدد باستمرار بضياع المعنى وبفقدان

الكينونة، وبالتالي فدفاع الفلاسفة باستمرار عن حرية الشخص، هو تعبير عن خوف أو بالأحرى عن قلق فلسفي من احتمال فقدانها، أو تقلص مساحات حضورها: تلك هي مفارقة المفارقات، خاصة بالنسبة لحاضرنا، حيث نمط العيش المعاصر يسير في اتجاه تحويل الشخص إلى مجرد كائن إنساني مثل باقي الكائنات الأخرى من جهة، وتحويله إلى قيمة تبادلية تجعل منه مجرد سلعة، ومجرد ذات مغرقة في الاستهلاك والتملك. لقد أصبح الشخص منمطا، وأقل حرية في الوقت المعاصر.

مما لا شك فيه أن عصرنا يسعى إلى تجذير الهوية الكوكبية، التي قد تجعل الشخص ذا بعد واحد، يصبح فيه الشخص مدمراً لذاته على مستوى المعاني السابق ذكرها – والتي دأبت الفلسفة على توطينها – لا يتعلق الأمر برفض لحاضرنا، بل بترسيخ مواطنة كونية يعي الشخص من خلالها شرطه الإنساني، ويختار فيها كيف يريد أن يرى نفسه داخل هذا العالم. إنه نداء الفلسفة بامتياز، حيث الدعوة إلى الانفلات من أسر الانغلاقيات والعودة إلى الشخص ككائن منفتح على إنسانيته ومتجاوز لفردا نيته، إنه الشخص المنفتح على ما يميز ذاته والمتحرر نسبيا من فكاك الأقنعة، إنه أخيراً الشخص القادر على تحديد مساره ومصيره متجاوزا إكراهات معيشه و أفخاخ حاضره.

عزيز لزرق – محمد الهلالي

تـحديد مفاهيمي

لقد ظل مفهوم الشخص لمدة طويلة، يدخل في اختصاص السيكولوجيا والفلسفة: ثمة تقليد غربي قديم خاص بالتساؤل عن الشخص، حيث أصبح بشكل تدريجي المقولة التي تسمح بالنظر إلى الروح والجسد باعتبارهما غير منفصلين عن بعضهما البعض، ومتميزين بملكة العقل، وقابلين لبلوغ الكمال الإنساني. وبعد ذلك أصبحت الدراسات السيكولوجية حول الشخص تتمركز أكثر فأكثر على المشاكل المتعلقة بالسلوك، وعلى التفاعلات بين مختلف الشخصيات، وعلى سيرورات التربية في سياق منظومة القيم التي تؤطرها.و مع بداية القرن العشرين بدأت الإرهاصات الأولى لبناء منظور عام بصدد مقولة الشخص، يأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الثقافية. لقد كان كل من لوسيين ليفي بريل أولا، ثم بعد ذلك مرسيل موس وموريس لنهاردت، بفضل أبحاثهم الإثنوغرافية، الأوائل الذين ركزوا على أهمية التباينات الموجودة بين التمثلات الغربية وتلك المتعلقة بالمجتمعات التقليدية، على الرغم من أن موس حاول سنة 1938 أن يضع خطا تطوريا يفسر الانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الغربية . فبعيدا عن أن يكون منظورا طبيعيا أو متواطئا، يمكن القول إن المنظور

اليهودي -المسيحي و منظور النزعة الإنسانية للشخص تبين بالتدريج إذن إنه عبارة عن شكل خاص من بين أشكال أخرى في تمثل الكائن الإنساني، سواء تعلق الأمر بالعناصر المكونة لهذا الأخير، أو بكيفية توظيفه وإدراجه داخل التنظيم الاجتماعي لجماعة ما. لقد بينت المقاربة الأنتروبولوجية أن مفهوم الشخص، هو مثله مثل مفاهيم أخرى، نتاج محلي للتمثل، ومن هنا فهو مدعم بالوضعية التي تكون عليها البنيات الاجتماعية الخاصة، ويتميز من ثم بخصوصيته بالنسبة للمنظور السيكولوجي للشخص، والذي يبقى منظورا مرتبطا بتوضيح مفهوم «الشخصية» كصفة كونية ينعت بها الكائن الإنساني.

من المعنى الاشتقاقي إلى المعنى الميتافيزيقي

حسب المعنى التقليدي، فكلمة «الشخص» مشتقة من كلمة لاتينية persona، وهي نفسها كلمة مشتقة من فعلpersonare ، وهو يعني «رن»، «دوى»، كما يعني القناع المسرحي، القناع المزود بعدة خاصة تجعله يلعب دور مكبر صوت.

يرجع هذا المعنى الإشتقاقي عموما إلى بويس (القرن 6 م.). وهذا ما أقره سابقا أولي جيل، في القرن 2م. لكنه معنى خاطئ. وذلك لأسباب متعلقة بطريقة التلفظ (فالمقطع اللفظي الثاني لكلمة persona مقطع طويل، بينما المقطع اللفظي الثاني لكلمة personare هو مقطع قصير)،ومن المستحيل أن تكون كلمة persona مشتقة من كلمة personare و فضلا عن ذلك فقد تم اكتشاف كلمة أترورية (من أتروريا التي كانت تقع قديما غرب إيطاليا)، هي phersu،والتي يمكن أن تكون هي أصل كلمةpersuna ، التي تحولت لاحقا إلىpersona ، والتي يبدو أنها تعني القناع. و رغم أن هذا التفسير قد يحتمل الصواب، فإنه يبقى تفسيراً قابلا للنقاش.

لكن الأكيد، هو ما أن تكوّن مفهومpersona ، حتى أصبح ينظر إليه

تقريبا كجناس لفعلpersonare ، رغم أن مصدرهما مختلف، ورغم أن علم الأصوات ذاته، وبسبب اختلاف طريقة التلفظ، لم يستطع التأكيد بأي حال من الأحوال على تقاربهما. فكلمة persona تعني «القناع»، وليس أكثر؛ ولكن عندما نتلفظها، فبالنسبة للاتيني إنه يسمع مجموعة من المقاطع اللفظية التي تدل على «الجهورية»، «الرنين». ومثلما كان عليه الأمر بالنسبة لمفهوم القناع، على الأقل في بعض الحقب، باعتباره «مرنانا»، مكبر صوت، فـpersona بدت كزخرف لغوي، وصفي، بل و معبر أيضا.

لقد كانت persona هي قناع المشهد المسرحي، ثم أصبحت تدل على حامل القناع، أي الممثل، ثم على التشخيص الذي قوم به الممثل، أي الدور الذي يلعبه. فمن المسرح ومن الأشياء المتعلقة بالمسرح، انتقلت الكلمة إلى الأشياء المتعلقة بالحياة، يعني إلى الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الشخص الاجتماعي. لكن هذا الشخص (وهذا الدور الذي يقوم به)يمكن أن ننظر إليه من وجهتي نظر:

فإما أن ننظر إليه من زاوية المهام المنوطة به، الكرامة، المقام الاجتماعي، الثروة، المسؤوليات (يتعلق الأمر هنا بمعنى سوسيولوجي خالص، يحيل على مرجعية المؤسسات الرومانية: وهذا المعنى أصبح مقننا في لغة رجال القانون؛ وهو الذي نجده يتمثل في ذلك التمييز الكلاسيكي بين الحقوق الشخصية والحقوق الفعلية).

وإما أن ينظر إليه من خلال الوعي الذي نحمله من أجل القيام بالواجبات المنوطة بنا، وتحمل مسؤولية الكرامة التي نحصل عليها من جراء الوظيفة التي نقوم بها أو الوضعية التي نحتلها (ومن هنا نفهم البعد الأخلاقي الذي أصبحت تأخذه تدريجيا كلمةpersona ، يعني تخليق الدور الاجتماعي، وقد نتج عن ذلك أخلاق خاصة بالشخص، كان الرواقيون هم أول من رسموا معالمها: وهذا ما يمكن معاينته من خلال استعمالهم للكلمة الإغريقيةprosopon ، والتي استخدموها بمعنى persona اللاتينية.

لقد زودنا القانون الروماني بمفهوم الشخص القانوني، ثم بعد ذلك قدمت لنا الرواقية و المسيحية كلمة الشخص الأخلاقي (المعنوي)، وهي تحيل على كل من يتمتع بحقوق وإلزامات في إطار أخلاقي. وهذا المفهوم الأخير هو الذي نجده حاضرا في أخلاق كانط، وفلسفة رونوفيي، ونجده كذلك في عصرنا الحاضر متجليا في شخصانية ماكس شيلر وكابرييل مارسيل، وإيمانويل مونيي، وموريس بندوسيل، وجون لاكروا.

إنه لشيء مثير حقا أن يكون المفهوم الميتافيزيقي أو الأنطولوجي للشخص (وليس المفهوم القانوني أو الأخلاقي) مصدره مرجع آخر من هذا الأفق الإنساني: إنهم مفكرو المدرسة الأفلاطونية الجديدة، وفلاسفة مثل بورفير في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، إذ وضعوا تصورا عن «التفرد الجوهري»، والذي سموه باختصار أقنوم(hypostase)، لقد تبنى المسيحيون هذه الفكرة (سواء تعلق الأمر بالمسيحيين الإغريق، أو بالمسيحيين اللاتينيين) وعلاوة على ذلك نجدهم في منتصف القرن 4 م . يجعلون كلمة hypostase مقابلا لكلمة «الشخص»، ولهذا فكلمةpersona التي لم تكن لها أية شحنة ميتافيزيقية في البداية، أدخلت إلى القاموس الأنطولوجي وأصبحت تعني داخل هذا القاموس المبدأ الأقصى للتفرد: حيث معرفة ما يجعل كل واحد منا متفردا، ليس فقط بشكل عرضي (من خلال جسمه وموقعه داخل العالم)، بل بشكل جوهري (من خلال فعل الوجود ، والوقع الذي يحتله داخل الوجود).

إن فكرة الشخصنة باعتبارها تفعيل للذات، وباعتبارها تموقع الذات داخل الوجود ذاته، هي ليست فقط فكرة حديثة، بل إنها فكرة كانت ما قبل المسيحية، ثم تبناها المسيحيون و وجدها الفلاسفة الحديثين. هؤلاء أضفوا عليها شحنة درامية، وذلك بتجديدهم للغة الأنطولوجيا عبر توظيفهم للغة الحرية. لقد أصبح الشخص هو حرية التموقع، وتحديدا التموقع الذاتي، يعني خلق ذاته بذاته. إن هذا الخلق المطبق على الشخص الإنساني، والذي

يمتد من خلاله لكي يطال تحويل العالم، والمصير التاريخي، والتقدم الناتج عن العلم والفن، عن التفكير والفعل، أصبح ينظر إليه كنموذج أمثل الأكثر تحفيزا للحضارة الحديثة، كما أنه في نفس الوقت الخلاصة الرفيعة جدا التي نستشفها من الحضارة القديمة.

إذا لم يكن المسيحيون هم من اخترعوا كلمة persona اللاتينية، ولا كلمة hypostase الإغريقية، فإنهم لم يكونوا الخدام الأوفياء جدا لمفهوم الشخص، إذ هم الذين عملوا على ابتذاله، بسبب المناظرات الثالوثية والمناظرات المتعلقة بدراسة المسيح، فهم على الخصوص من عملوا على تطبيقه، عندما ربطوه بأفكار: الإحسان والأخوة ومساواة الجميع أمام الله. فقبل المسيحية لم يكن يعني مفهوم الشخص سوى الأشخاص المهمين، أولئك الذين يلعبون الأدوار الطلائعية داخل المجتمع، ومع المسيحية أصبح كل رجل وامرأة، بل حتى الطفل ينظر إليه من خلال هذه « الكرامة السامية للشخص.»

تعريف هنري ديميري ونيكول ساندزينكر من موسوعة (universalis)

I . من الكائن إلى الشخص

1.I. معنَى الشَّرطِ الإنسَانِي

كَارْل يَاسْبَّرز

من هو الإنسان؟ تدرس الفيزيولوجيا جسده، وتدرس السيكولوجيا روحه،بينما تدرسه السوسيولوجيا ككائن اجتماعي. بالنسبة إلينا الإنسان هو نتاج للطبيعة؛ نعرفه كما نعرف باقي الكائنات الحية. إنه كذلك نتاج للتاريخ الذي ندرسه من خلال إخضاع التقليد للفحص النقدي، بهدف العمل على فهم المعنى الذي يعطيه الناس لأفعالهم ولأفكارهم، وذلك عندما نقوم بتفسير الأحداث من خلال الدوافع، والحالات، والمعطيات الطبيعية. صحيح لقد أنتجت العلوم الإنسانية أنواعا متعددة من المعارف، لكنها لم تصل إلى إنتاج معرفة بصدد الإنسان كبنية كلية.

إن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو معرفة ما إذا كان من الممكن عموما أن نكون فكرة شاملة عن الإنسان من خلال الإمكانات المتوفرة لدينا بصدد معرفته؛ أم أن الإنسان هو ما وراء هذه المعرفة، إنه شيء يتجاوز ما نعرفه عنه : إنه عبارة عن حرية تند عن كل معرفة موضوعية، لكنها تبقى رغم ذلك حاضرة كواقعة ملازمة للإنسان بشكل دائم.

في الواقع يمكن أن ندرس الإنسان بطريقتين: إما باعتباره موضوعا للبحث العلمي، أو باعتباره وجودا يتميز بحرية منيعة عن كل علم. في الحالة الأولى نتكلم عن الإنسان كموضوع؛ وفي الحالة الثانية نتكلم عنه كواقعة يتعذر علينا التعرض إليها: يتعلق الأمر بوجود إنساني يزداد عمقا كلما كان حقا واعيا بذاته. إن ما نستطيع معرفته عن الإنسان ليس جامعا مانعا؛ فوجوده ذاته لا نستطيع إثباته إلا بالاعتماد على تفكيرنا وفعلنا. يمكن

القول مبدئيا، إن الإنسان هو أكثر مما يمكن أن يعرفه هو عن ذاته.

سنكون واعين بحريتنا، إذا كنا نعترف بأننا معنيين ببعض الضرورات. إما أن نعمل على إشباعها، أو على إخفائها. لا يمكننا بكل صدق، أن نعترض على كوننا نتخذ مجموعة من القرارات، وهذا يعني أننا نقرر في شأن ذواتنا، إننا مسئولون عما نحن عليه.

يجب على كل من يحاول إنكار هذه الواقعة أن يكف عن ذلك، فإذا كان منطقيا، عليه أن يعلم أن كل ضرورة تتعلق بالناس الآخرين. أراد أحد المتهمين ذات يوم أن يدافع عن براءته، أمام المحكمة؛ فادعى أنه ولد ولديه استعدادات طبيعية قادته نحو ارتكاب الشر، وأنه لم يكن بإمكانه فعل غير ذلك، وأنه لا يتحمل مسؤولية فعله. فأجابه القاضي بسرعة بديهة، بأن نفس السبب هو الذي يبرر كذلك موقفه اتجاه المتهم، ويجعله مدانا، وأنه لا يمكنه أن يقوم بفعل آخر غير إدانته، مادام مجبرا على التصرف وفق ما تمليه عليه القوانين القائمة.

ومادمنا متأكدين بأننا أحرار، ثمة خطوة ثانية علينا أن نقوم بها، لكي ندرك ما نحن عليه: فالإنسان كائن مرتبط بالله. ماذا يعني ذلك؟ يعني أننا لم نخلق أنفسنا بأنفسنا. فكل واحد يمكن أن يفكر في ذاته على اعتبار أنه كان من الممكن أن لا يوجد. وهذا قاسم مشترك بيننا وبين الحيوانات. ولكن علاوة على ذلك، فإننا نتخذ قرارات من تلقاء أنفسنا، فنحن لسنا خاضعين آليا لقانون طبيعي. هذه الحرية لم نخلقها لأنفسنا؛ بل إزاء حريتنا نحن أنفسنا عبارة عن هدية. فعندما لا نحب، عندما لا نعرف ما هو واجبنا، لا يمكننا أن نستمد القوة من حريتنا. وعندما نتخذ قرارا بشكل حر، وعندما يكون لكل شيء معنى بالنسبة لنا، نكون مفعمين بحيث نتحكم في زمام حياتنا الخاصة، ونكون واعين بأن وجودنا غير رهين بنا لوحدنا. وفي أوج الحرية، عندما يبدو لنا من الضروري القيام بفعل ما، لا تحت وطأة إكراه خارجي لحتمية طبيعية صارمة، بل من خلال هذا التوافق الداخلي

لوجودنا، الذي لن يستطيع الحصول على إرادة أخرى غير هته التي ينعم بها، إننا واعون فيما يتعلق بحريتنا، بأننا أنفسنا عبارة عن هبة مصدرها التعالي . LA TRANSCENDANCE كلما كان الإنسان حقا حرا، كلما كان أكثر تأكدا من وجود الله. إذ عندما أكون حقا حرا، فإنني متأكد من أنني لا أكون كذلك من تلقاء نفسي.

إننا أناس غير مكتفين بذواتنا أبدا. إننا نميل إلى الماوراء، ونكبر بالموازاة مع عمق وعينا بوجود الله؛ وهذا الوعي، هو الذي ، في نفس الوقت، يجعلنا شفافين اتجاه أنفسنا، و يجعلنا نتعرف على الشيء البسيط الذي هو نحن.

أن يكون الإنسان مرتبطا بالله، هذه ليست خاصية طبيعية. فبما أنها تتقاطع مع الحرية، فإنها لا تظهر كحقيقة ساطعة بالنسبة لكل إنسان إلا عندما يقوم بهذه القفزة التي تنزعه من الانتماء البسيط والخالص لهذا الإثبات الحيوي للذات، فيرتقي إلى وجوده الحقيقي. هنا حقا، يصبح التحرر من العالم، هو في نهاية المطاف الانفتاح على العالم. يمكن أن يكون الإنسان مستقلا اتجاه العالم، لأن حياته مرتبطة بالله. فالله موجود بالنسبة إليه، مادام هو موجود فعلا.

لأكرر مرة أخرى : إن الإنسان كواقعة إمبريقية داخل العالم، هو عبارة عن موضوع يمكن معرفته. هكذا وعلى سبيل المثال، نجد أن النظريات العرقية تؤكد على الاختلافات الخاصة التي تميز الإنسان، بينما يدرس التحليل النفسي وظائف ما قبل الشعور؛ كما ترى الماركسية في الإنسان كائنا حيا يقوده العمل المنتج إلى التحكم في الطبيعة وفي الواقع الاجتماعي، وهذين السيرورتين يمكن أن تصلا إلى أوجهما. والحالة هذه فكل هذه المسارات التي رسختها المعرفة البشرية، تسمح بإدراك شيء عن الإنسان - شيء واقعي - لكنها لن تسمح على الإطلاق بإدراك الإنسان في كليته. فعندما تعتقد مثل هذه النظريات العلمية، أنها تملك معرفة مطلقة عن الإنسان ككل - وهذا ما يحدث للنظريات جميعا - تضيع على نفسها فرصة النظر إلى

الإنسان الحقيقي؛ وكل من يكتفي بهذه النظريات سيجد نفسه تقريبا وقد انطفأت بداخله جذوة الوعي بالإنسان، وبالتالي بما هو إنساني، إنه الوعي بالشرط الإنساني المتمثل في الحرية وفي العلاقة مع الله.

إنه لمن الأهمية بمكان أن نتابع تقدم العلوم الإنسانية، والفائدة أعظم مادامت هذه العلوم تتطور حسب مستلزمات النقد العلمي. هكذا سنكتشف منهجيا ما نعرفه؛ وسنجد أنه لا يشكل سوى النزر القليل إذا ما قارناه مع مجموع ما يمكن معرفته، آنذاك سنستنتج أن الشرط الإنساني الحقيقي يبقى شيئا يتعذر بلوغه بشكل جذري بالنسبة لمعرفة من هذا القبيل. من هذا المنطلق نتحرر من المخاطر التي يفرزها هذا العلم الذي يدعي أنه علم الإنسان، بينما هو لا يعمل سوى على طمسه.

إن وعينا بحدود المعرفة، يجعلنا نركن بكل وضوح إلى ما يقود حريتنا، من خلال حريتنا ذاتها عندما ترتبط بالله.

هنا يكمن المشكل الأكبر للشرط الإنساني: أين يمكن أن يجد الإنسان نهجه؟ ثمة شيء أكيد : الحياة الإنسانية لا تمر مثل حياة الحيوانات، التي تكرر ذاتها بشكل بسيط وخالص حسب قوانين طبيعية تتعاقب عليها كل الأجيال؛ فالإنسان باعتباره حرا، لا يمكنه أن يكون مطمئنا على وجوده؛ ولكن في نفس الوقت نجد أن حريته تمنحه حظوظا لكي يصبح ما في مستطاعه أن يكونه، ولكي يحقق وجوده الأكثر مشروعية. إنه يتوفر بحكم حريته، على إمكانية استعمال حياته مثلما يستعمل أداة ما. لهذا وحده الإنسان له تاريخ، أي أنه لا يعيش فقط حسب إرثه البيولوجي، بل حسب أيضا التقليد. إن حياة الإنسان لا تمر كسيرورة طبيعية، لذا يتعين عليه قيادة حريته.

غالبا ما يتم إشباع هذه الحاجة، من خلال بديل يتمثل في هذا الإكراه الذي يمارسه إنسان على إنسان، لكنني لن أتطرق هنا لهذه النقطة. إن ما نبحث عنه الآن هو ذاك الشيء الذي يمكن أن يكون بمثابة مرشد سامي.

إن الأطروحة التي يقدمها الإيمان الفلسفي هي كالتالي : يمكن للإنسان أن يعيش تحت مشيئة الله. لنحاول أن نرى ما يعنيه ذلك.

Karl Jaspers, **Introdution à la philosophie**, call 10-18 /1965, P65-66-67-86-69

2.I. الإنسانُ وفلسفةُ الحيَاة

بِرْنَارْد كْرُوتيُوزن

اعرف نفسك بنفسك، ذلك هو موضوع كل أنتروبولوجية فلسفية. يتعلق الأمر بالتفكير في الذات ، والمحاولة المتجددة بشكل دائم، التي يقوم بها الإنسان من أجل الوصول إلى فهم ذاته. غير أن التفكير في الذات يمكن أن يعني شيئين، حسب ما إذا كان الإنسان متمسكا بكل ما وقع له في الحياة، ويريد أن يتمثل ذاته، أو حسب ما إذا اعتبرنا أن الحياة ذاتها ، أصبحت بالنسبة إليه مشكلة معرفية، وهذا يعني أنه إما سيطرح السؤال من زاوية الحياة، أو من زاوية المعرفة.

فمادام الإنسان مقيما في هذه الحياة ككل، يكفيه أن يُمعن النظر بوضوح في حياته. إنه يعبر عن ما يعيشه. يتكلم انطلاقا من التجربة الشخصية؛ يبحث عن إعطاء معنى بصدد ما حدث له وما جربه. فَلِمَا سيحتاج إذن لمفاهيم محددة بدقة، ولتفسيرات كبيرة بصدد ما معنى الإنسان؟ إنه يفهم ذاته و يعمل على جعل الآخرين يفهمونها. وهذا كاف بالنسبة إليه. في هذا السياق يندرج عددٌ لانهائي من الغايات التي يحددها الإنسان، سواء اتجاه ذاته أو اتجاه الآخرين، وهي غايات يعتمد عليها من أجل التعبير عن تجاربه في الحياة. إذ يحاول أن يقدم رؤية كلية عن حياته، مضفيا عليها الوحدة؛ إنه يكوّن بصددها أفكاراً تسمح له بتجميع الأحداث. هنا تَتَّخِذُ عُدَدُ الفكر الأشكال التي من خلالها، يتم التعبير عن بعض الوضعيات الخاصة المتعلقة بالإنسان وبالحياة.

هذا هو المجال الذي يمكن أن نسميه بفلسفة الحياة. كل التعابير المتنوعة التي يستخدمها الإنسان من أجل تأويل حياته هي جزء من فلسفة الحياة هته. ثمة ملاحظات عرضية، مثل تلك التي نقرأها في الرسائل أو نسمعها في المحادثات، لها موقعها في هذه الفلسفة، نفس الشيء بالنسبة لأقوال الحكماء، وللتصورات الخاصة عن الحياة، مثل تلك التي نجدها في السيرة الذاتية، أو في عمل شاعر ما.

يتعلق الأمر هنا، بالمعنى الدقيق للكلمة، بما يمكن تسميته بالفلسفة الإنسانية. كل إنسان هو، بمعنى ما، فيلسوف الحياة. إنه يكون أفكارا عن الحياة؛ويحاول أن ينتبه للنتائج المحصلة، ويستخلص العبرة من التجارب التي مر منها. كل هذه التأملات يمكن أن تكون مهمة، رغم أنها بعيدة عن إرضاء المستلزمات الصارمة للفكر. إنها تخلق المحيط الذي تظهر فيه الإبداعات الروحية؛ إنها تشكل استمرارية تعمل على إزالة العزلة التي قد تظهر عليها هذه التأملات، عندما نعتبرها خارج الحياة ككل. إنها تنتمي لمنطقة أولية من تفكير الإنسان في ذاته، ولا تلبث هي الأخرى أن يكون لها تأثير على الحياة.

إن الحياة والتفكير في الذات شيئان مرتبطان بشكل وثيق. ففلسفة الحياة هي الوعي بالحياة، وبالعلاقة معها، و بالمقابل يصبح لهذا الوعي ذاته أثرا على الحياة ككل. إن عبقرية فيلسوف الحياة تكمن في في هذا الوعي بالذات، وفي هذه القدرة على أن يعيش بشكل واع الحياة، وذلك باكتشاف مجموع الدوافع الثابتة التي تسمح له، من خلال تعددية الأحداث،بإعطاء شكل لحياته. ولكن مهما كانت حالاته الخاصة، فإن ما يقوم به ليس سوى تعبير أكثر تطورا عن العُدَدِ التي توجد داخل كل كائن إنساني. وهذا التعبير بدوره، يذكي جذوة حياة الإنسان، ويقوده إلى تحصيل أنواع جديدة من الوعي، ويعطي دلالات جديدة للحياة، ويقترح أشكالا جديدة من الوجود.

ثمة مجال شاسع ينفتح أمامنا، والذي يمكن تحديده من الخارج، من خلال الموقع الذي يحتله بين الفلسفة من جهة، والآداب من جهة أخرى. يبتكر فيلسوف الحياة صورة عن الإنسان. إن مجهوده الذي يبذله من أجل تمثل الإنسان وحياة الإنسان، يجعل منه شاعرا، بل إنه يحتل مكانة هامة في تطور الآداب العالمية. صحيح أن هذه الصورة لا تكفي الفيلسوف لكن ثمة علاقة خاصة تجمع لدى الفيلسوف بين التمثل والشيء المعيش. إنه يريد أن يفهم حياته وحياة الناس. إن تمثله هو دائما عبارة عن جواب بصدد السؤال التالي : «من أنا؟» وبالتالي « ما الحياة عموما؟» وهذا ما يجعل منه فيلسوفا. ومع ذلك فكل فلسفته لا تكف عن أن تحيل فقط على ملامح الوجه الذي من خلاله يتمثل ذاته أو يتمثل الإنسان. وذلك لن يتأتى إلا من خلال علاقاته بالحياة.

يتعلق الأمر هنا «بأدبيات لا حدود لامتدادها تقريبا» (انظر دلتاي، Werke، ج 7، ص. 239.) فمن خلال أشكال متنوعة حاول الإنسان تأويل حياته، انطلاقا مما عاشه. سواء تكلم عن ذاته، أو انطلق مباشرة من تجربته الخاصة في الحياة، والتي هي محددة سلفا من خلال تأملات عامة ذات طبيعة علمية أو دينية – إذ لا يمكننا أن نفصل قط بين نقطتي الإنطلاق هاتين – فما يميز وضعية الفيلسوف هو كونه لا يكف عن أن يكون مرتبطا بالحياة، ومتمسكا بالملموس، ومؤولا التجربة التي اكتسبها من الحياة، والتي بفضلها يعود الإنسان باستمرار إلى ذاته.

Bernard Groelthuysen, **Anthropologie philosophique**, Gallimard, 1980, P 7-8-9

3.I. مَاهِيّةُ الإنسَان

بِرْنَارْد كْرُوتْيُوزن

اعرف نفسك بنفسك. ماذا يعني الإنسان؟ ذلك هو السؤال الذي هيمن على فكر القرون التي تشكل خلالها العالم الجديد للإنسان. يسعى الإنسان نحو فهم ذاته، وتمثلها في أشكال مختلفة. لكن رغم تنوع التصورات الأنتروبولوجية بصدد الأزمنة المنصرمة، فيمكننا مع ذلك أن نحدد بعض الدوافع الأساسية، والتي من خلال تحولاتها حافظت لاحقا كذلك على أهميتها، بالنسبة للصورة التي سيكونها الإنسان عن ذاته. فالإنسان في عصر النهضة الإيطالية، عاش من جديد أسطورة روحه. هذه الروح كانت تعيش داخل عالم من الممكنات اللامحدودة. ولكن مع الزمن، عملت المعرفة المنهجية والممارسة على جعل الإنسان يتحكم في هذا العالم. وشيئا فشيئا أصبح العالم بالنسبة إليه أقل غرابة، بل اعتقد أنه يعرفه. لكن معارفه لم تجعله يستنفذ كل ما يحدث في روحه. فاتجاه عالم يكشف عن أسراره، حافظت الروح على أسرارها. في هذه الروح عانق الإنسان من جديد الأسطورة، يتعلق الأمر بأسطورة الروح في عالم غير أسطوري. هكذا فالدافع الأفلاطوني المتعلق بالروح، تم تبنيه في عصر النهضة، واستمر تأثيره، في أشكال مختلفة، على تطور الفكر في الأزمنة الحديثة.

ولكن بجانب هذا الدافع، هناك دافع آخر، لازال يحتفظ بأهميته، وهو الذي تعبر عنه النزعة الإنسانية لدى إرازم. هنا وضع الإنسان حدودا لمحيط الحياة. لم يحاول تأويل مصيره؛ بل كان يكفيه أن ينظر إلى ذاته كإنسان مثل باقي الناس. ففي فلسفة الحياة اليونانية-الرومانية، أصبحت استقلالية الحياة تعبر عن ذاتها بالنسبة لكل أنواع التفكير. وهذا الدافع سيتم تبنيه في الأزمنة الحديثة. قد لا يستطيع الإنسان بلوغ أعماقه القصوى، لكن يمكنه معرفة حياته. إن معرفة الحياة هته هي التي يتعين تطويرها. يسعى الإنسان كي

يجد ذاته داخل عالمه. إنه يلاحظ وجود تشابهات واختلافات بين الناس. يجمع الناس في تنوعهم، اعتمادا على أنماط مختلفة يصفها ويتمثلها في قالب شاعري. لقد مهد أرسطو الطريق. لذا نجح في تكوين رؤية كلية حول العالم الإنساني. ومهما كانت الوجهة التي يصوب نحوها رؤاه، فكل شيء يندرج بالنسبة إليه داخل أنواع محددة سلفا. وفي نفس الوقت، أمدته الفلسفة اليونانية الرومانية بالوسائل التي ساعدته على إرجاع ما يحدث داخل الإنسان، إلى بعض القوانين الأساسية، التي تسمح له بتحصيل معرفة الإنسان. هكذا ولد علم الإنسان، وأصبح يندرج داخل الإطار العام والمنهجي للعلم، بالشكل الذي يتطور فيه داخل الأزمنة الحديثة. بتحليل بنيته السيكو-فزيائية، وصل الإنسان إلى تمثل مجموعة منسجمة داخل ذاته، تتكون من الوظائف الروحية والجسدية والتي تمارس داخل الحياة. وكل ما ينتمي إلى هذه المجموعة فهو « طبيعي». للإنسان الحق في أن يكون ما هو عليه، وأن يعيش أقصى ما يمكن من حياته الطبيعية.

يعرف الإنسان باعتباره معطى طبيعيا، يتعين إدراكه بشكل عام. ولكن مقابل هذا المعطى الطبيعي، هناك الوعي التي يمتلكه الإنسان بصدد أناه، وهذا شيء يلاحظه الإنسان دون أن يكون في حاجة لإعطائه أي قاعدة بصدد ذلك، أو في حاجة إلى استخلاصه من أي شيء كان. علينا أن نميز هذا الوعي بالأنا، عن الإحساس الذي تشعر به الروح اتجاه ذاته، بالمعنى الذي حددته النهضة الإيطالية. لقد كان كلا المعنيين موحدين عند سانت أوغستين. « أنا روح، هذه روحي». في سياق هذه الوحدة بين الأنا والروح، بقي العنصر الأسطوري الأفلاطوني حاضرا خلال تطور الفكر المسيحي. لكن في هذه الحالة، فإن الأنا التي تعي ذاتها، لا يحصل لها ذلك إلا في إطار علاقة مباشرة مع إلاه يمكن أن يخاطبه الإنسان بصيغة « أنت». أنا لا أعرف ما أنا عليه، بل أعرف فقط أنني ذاك الذي هو أنا. فالشخصية الإنسانية والذات الإلاهية، هما متداخلين بشكل وثيق عند لوثر. إن هذه الأولوية

المعطاة للوعي بالأنا، على أي معطى موضوعي، سواء كان مصدرها الروح أو الطبيعة، أصبحت تتجلى في العلاقة الدينية بين الأنا والأنت. وبالتالي، وانطلاقا من وجهات نظر أخرى، واعتمادا على أشكال تعبيرية أخرى، ظهر من جديد الوعي بالأنا في الفلسفة، حيث أثبت استقلاليته. لم يعد الإنسان هو الذي يتعارض مع العالم، بل الذات هي التي أصبحت تتعارض مع عالم الأشياء، والذي ينتمي إليه كذلك عالم الناس.

إن هذا التمييز بين الدوافع الأنتروبولوجية الأساسية الثلاث، لم يبق قائما في التطور اللاحق للفكر. إن التجربة التي تحصل للروح بصدد ذاتها تجعلها تدخل في علاقات جديدة مع الوعي بالأنا لقد استمر أيضا تأثير الأفلاطونية على التطور الديني؛ لقد حدث نوع من التناسق، في أشكال مختلفة، بين الفكر الأسطوري والتجربة الدينية. بل حتى التعارض بين دافع الروح و دافع الإنسان المحدد من خلال طبيعته، لم يتم تجاوزه ويشهد على ذلك نموذج روسو. ومن جهة أخرى، فالصراع بين هذه الدوافع لعب دورا هاما في تطور الأنتروبولوجيا الحديثة. هكذا فالتعارض الحاصل بين الشاعر الأسطوري والإنسان الديني، كان أحد مميزات انحطاط النهضة الإنجليزية. قد يكون حدث نوع من التحالف بين الفكر العلمي الوضعي، و الوضعية الدينية، ضد وجهة النظر الأسطورية والصوفية، إلى حدود اللحظة التي أصبح فيها الصراع بين الإنسان الديني والإنسان الإنساني – نعني به ذاك الذي يعطي للإنسان قيمة وضعية في الحياة الدنيا – من خلال الأشكال التي اتخذها فيما بعد، هو العنصر المحدد في تطور الفكر.

يتعين علينا أن نتساءل إلى أي حد – من خلال فعلها المنسجم، أومن خلال تعارضها – تعمل هذه الدوافع الأنتروبولوجية المستمدة من التقليد و المستمدة في نفس الوقت من تجربة الحياة والمعارف المستجدة،على المساهمة في تشكيل، لا فقط مفاهيم أنتروبولوجية جديدة، بل تعمل أيضا على خلق أنتروبولوجية جديدة في أشكال مختلفة. تظهر لنا الأنتروبولوجيا

هنا، باعتبارها مجموعة من الرؤى والتصورات يتعين عليها أن تقدم أجوبة بصدد الأسئلة التي يطرحا الإنسان عن نفسه. اعرف نفسك بنفسك. يريد أن يعرف الإنسان من هو، لكن لكي يتأتى لها أن تتكون كمجال مستقل عن الحياة الروحية، تفترض الأنتروبولوجيا أن مركب الأسئلة المطروح بصدد الإنسان، يقدم نفسه ككل متمركز حول ذاته، و كمعطى أولي في نفس الوقت.هكذا فتطور الفكر في العصور الحديثة، أدى أكثر فأكثر إلى تدمير هذه الوحدة، وإلى محاربة هذا الادعاء الذي يحمله الإنسان، بصدد كون الأسئلة التي يطرحها على نفسه، هي أسئلة أساسية قبل كل شيء. وهذا ناتج أساسا عن كون الإنسان يميل من جهة نحو التعبير عن ما عاشه، ويميل من جهة أخرى إلى تعريف ذاته بطريقة علمية، الشيء الذي قاده أكثر فأكثر إلى إيجاد نمطين من التأويل خاصين بذاته(...)

يمكن أن نلاحظ هنا شيئين:

أولا يمكن القول إن الفكرة التي يتمثلها الإنسان عن ذاته، بصدد المفهوم الذي يعطيه لما هو إنساني على الخصوص، تذوب داخل الوعي بالأنا، وتفقد الطابع الملموس الذي قاد إلى تحديد معنى الإنسان، وذلك بالعلاقة مع جنسه الطبيعي. إن هذا الأنا لا علاقة له في حد ذاته بما هو إنساني. أن تكون إنسانا، فذلك لا يرجع إلى ماهية هذه الأنا. فأنا أولا أنا، قبل أن أكون إنسانا في ما بعد.

ثانيا، يمكن القول كذلك، إن النظر إلى الإنسان، بشكل عام، في علاقته مع جنسه الطبيعي، يجعله يندرج في إطار نوع خاص من الكائنات. وهنا تتراجع فكرة أن الإنسان إنسان في حد ذاته. فالعالم، من خلال كل ما يمكننا معرفته، له أولوية على العلاقة المباشرة التي توجد عليها الأنا في علاقتها بذاتها، عندما تعي ذاتها في الحياة. هنا تتعارض أساسا طريقتين في النظر : « هذا أنا .» و « الإنسان إنسان». ولكن إذا قلت : « أنا، إنسان»، فهذا يعني أنني أحيل على كل المشاكل التي يتضمنها، في التصور الحديث للعالم

وللحياة، ما يتعلق بالإنسان عموما، وبالأنتروبولوجيا على الخصوص. لأن هذه الأنا كما ينظر إليها في الوعي بالذات، هي ليست بهذا المعنى «ما هو إنساني»، مثلما هو الشأن بالنسبة للإنسان، الذي نتساءل عنه هنا، إذ هو مجرد تصور عن الإنسان، بمعزل عن الوعي الذي لديه عن أناه، إنه يتحدد من خلال الطبيعة ومن وجهة نظر عامة، فالإنسان مخلوق مجهول(لاشخصي) وبإرجاعه إلى جنسه، فهو يتعارض مع الأنا والتي هي فوق ماهو شخصي. وبين المنظورين معا، يوجد الإنسان الذي يقوم بالتجربة على ذاته.

Bernard Groethuysen, **Anthropologie philosophique**, Gallimard, 1980, P275-276-277

4.I. الشّخصُ بينَ التّفردِ والفردَانيّة

كَارْل كُوسْطَاف يُونْغ

إن تحقيق الذات يتموقع بالتعارض مع نزع الطابع الشخصي عن الذات. إنه لسوء فهم مشترك بين الناس،أن يُعتبر التفرد وتحقيق الذات هما بمثابة نزعة أنانية؛ لأن الناس عموما لا يميزون كثيرا بين الفردانية والتفرد. فالفردانية تعمل عمدا على مضاعفة و إبراز ما يدعى بخصوصية الفرد، بالتعارض مع المقتضيات والواجبات اتجاه الحياة الجماعية. أما التفرد، فهو عكس ذلك، إنه يعني القيام بشكل جيد وتام بالمهام الجماعية للفرد، ذلك أن الأخذ بعين الاعتبار بما فيه الكفاية، خصوصيات الفرد تسمح بجعله يكون داخل النظام الاجتماعي، عنصرا مناسباً جداً ومندمجاً جداً، أكثر مما لو كانت هذه الخصوصيات مهملة و مقموعة. لكن ماذا تعني في نهاية المطاف « خصوصية فرد ما» ؟ إنها لا تعني قط غرابة جوهره أو مكوناته، بل تعني أساسا العلاقة المتفردة لهذا الخليط بين مكوناته ودرجة تميز وظائفه وقدراته، وهي بالمناسبة دقيقة وتدريجية بشكل لانهائي، وهي وظائف وقدرات ذات طبيعة كونية. إن خصوصية كل وجه إنساني هي أن يحمل أنفا، وعينين،

الخ، لكن هذه العوامل الكونية متغيرة. وفي هذا التنوع يكمن ذاك الذي يحدد الخصوصيات الفردية. وهذا يعني أن نقول إن الفردية لا يمكن أن تكون سوى سيرورة تعمل على إتمام المعطيات والمحددات الفردية، وبعبارة أخرى إنها ما يجعل من فرد ما، الكائن الذي يجب أن يكون ما هو عليه في ذاته وبشكل نهائي. وبناء عليه، فإنه لن يصبح أنانيا أو متمركزا حول ذاته بالمعنى المتداول للكلمة، بل سيعمل فقط على تحقيق طبيعة وجوده، وهذا كما أشرت إلى ذلك أعلاه، يتناقض مع الفردانية ومع الأنانية.

وحيث أن الفرد الإنساني، باعتباره وحدة حية، مكون من جماعة ومن مجموعة من العوامل الكونية، فإنه في كليته كائن جمعي، دون أن يكون هناك أي تعارض مع الحياة الجماعية. لا يمكننا أن نركز على الخصوصية الفردية لكائن دون أن يتناقض ذلك مع هذا المعطى الأساسي للكائن الحي. ولكن مادامت العوامل، والتي هي في ذاتها عوامل كونية، ليست موجودة ولا تظهر إلا من خلال أشكال فردية، فإن أخذها كليا بعين الاعتبار يحدد بلورة، فردية في أعلى درجة، حيث تبدو كل نزعة فردية بالنسبة لها نزعة تافهة.

ليس للتفرد غاية أخرى غير تحرير الذات، من الأغلفة الزائفة للقناع من جهة، ومن القوة الإيحائية للصور اللاواعية. إن ما قلناه لحد الآن يكفي لكي يجعلنا نفهم ما يعنيه القناع من ناحية سيكولوجية. أما فيما يخص المنظور الآخر، المتعلق بفعالية اللاوعي الجمعي، فإننا نتحرك هنا وسط عالم داخلي معتم وغامض، يصعب بشكل لانهائي إدراكه وفهمه، مقارنة مع سيكولوجية القناع. إنه عالم يمكن ولوجه من طرف كل واحد منا. كل واحد يعلم ما معنى أن نقول « اتخاذ مظهر حسب ما تقتضيه الحالة»، أو «لعب دور داخل المجتمع»، الخ. بفضل القناع، نريد أن نظهر بهذا الشكل أو ذاك، حيث نختبئ طواعية خلف هذا القناع أو ذاك؛ نعم إننا نكون لأنفسنا قناعا محددا، لكي نضع حاجزا. أفترض إذن أن مشكل القناع لا يطرح صعوبات

كبيرة على مستوى الفهم.

C.G.Jung, **Dialectique du moi et de l'inconscrent**, idées-Gallimard,1964, P112-113-114

I.5. الكائنُ الإنسَانِي والفَرد

أَلِيكْسِيس كَارِيل

لا يمكن العثور على الكائن الإنساني، في أي مكان داخل الطبيعة. إننا لا نشاهد سوى الفرد. هذا الأخير يتميز عن الكائن الإنساني، باعتباره واقعة ملموسة. إنه ذاك الذي يتصرف، يحب، يعاني، يصارع، ويموت. عكس ذلك، فالكائن الإنساني مجرد فكرة أفلاطونية. إنه يعيش داخل فكرنا وداخل كتبنا. إنه يتكون من مجردات يدرسها الفيزيولوجيون، والسكولوجيون، والسوسيولوجيون. ذلك أن طباعه عبارة عن كليات. إننا نجد أنفسنا من جديد أمام المشكل الذي يجذب انتباه العقول الفلسفية في العصر الوسيط، ونقصد هنا واقعية الأفكار العامة. واقعية خاض بصددها، أنسيلم دولاوون صراعا ضد أبيلار، وهو صراع رغم مرور ثمانمائة سنة، لازال صداه يرن. لقد انهزم أبيلار، ومع ذلك فكل من أنسيلم وأبيلار، كان واقعيين يؤمنان بوجود الكليات، بينما نجد الإسميين لا يؤمنون بذلك، وكلا الطرفين كان على حق.

في الحقيقة نحن في حاجة للعام وللخاص، في حاجة للكائن الإنساني وللفرد. فواقعية العام، والكليات ضرورية بالنسبة لبناء العلم، لأن فكرنا لا يرتاح إلا وسط المجردات. فالبنسبة للعالم الحديث،مثلما هو الشأن، بالنسبة لأفلاطون، الأفكار هي الحقيقة الوحيدة الموجودة. هذه الواقعة المجردة هي التي تجعلنا نكون معرفة بصدد ما هو ملموس. فالعام هو الذي يسمح لنا بإدراك الخاص. وبفضل التجريدات التي خلقتها علوم الكائن الإنساني، يمكن للفرد أن يتزيى بتصورات ملائمة، والتي حتى وإن لم تكن على مقاسه، فإنها تطبق عليه وتساعدنا على فهمه. ومن جهة أخرى فالدراسة الإمبيريقية للوقائع الملموسة تسمح بتطور وتقدم الأفكار، والكليات. إنها تغنيها بشكل مستمر. إن ملاحظة العديد من الأفراد يعمل على تطوير علم أصبح شيئا فشيئا علما كاملا بصدد الكائن الإنساني. فعوض أن تبقى الأفكار ثابتة في جماليتها، كما أراد ذلك أفلاطون، أصبحت تتحول وتكبر، عندما أصبح فكرنا ينهل من المنبع الذي لا ينضب، منبع الواقع الإمبريقي.

إننا نعيش وسط عالمين مختلفين، عالم الوقائع، وعالم رموزها. ولكي نحصل على معرفة بذواتنا وبأشباهنا، نستعمل في نفس الوقت الملاحظة و التجريدات العلمية. ولكن قد يحدث أن نخلط بين المجرد والملموس. إننا نتعامل إذا مع الوقائع كرموز، وننظر إلى الفرد باعتباره كائنا إنسانيا. وأغلب أخطاء المربين والأطباء والسوسيولوجيين مردها إلى هذا الخلط. فالعلماء المتمرسون بتقنيات الميكانيكا والكيمياء والفيزياء والفيزيولوجيا، وهي تقنيات غريبة على الفلسفة والثقافة العقلية، هم معرضون للخلط بين مفاهيم مجالات مختلفة، ولا يميزون بوضوح بين العام والخاص. ومع ذلك، فنحن إزاء متابعة معرفة ذواتنا، يجدر بنا أن نميز بين الجانب المتعلق بالكائن الإنساني وذاك المتعلق بالفرد. فنحن نتعامل مع الأفراد في التربية وفي الطب وفي السوسيولوجيا. وسيكون الأمر مفجعا إذا ما اعتبرناهم فقط كرموز، وككائنات إنسانية. فالتفرد طبع أساسي في الإنسان. لا يكمن فقط في بعض الجوانب المتعلقة بالجسد وبالروح. إنه يؤثر على وجودنا ككل. إنه يشكل حدثا فريدا داخل تاريخ العالم. فمن جهة يتجلى هذا التفرد في المجموع المكون من طرف العضوية والوعي. ومن جهة أخرى، إنه يترك بصمته على كل عنصر من هذا المجموع، علما بأنه يبقى غير قابل للتجزيء. ولأنه جرت العادة أن نفعل ذلك، فنحن نتناول بشكل منفصل الجوانب المتعلقة بالنسيج الحي، وتلك المتعلقة بالمزاج والذهن.

يتميز الأفراد عن بعضهم بعض بسهولة، من خلال ملامح وجوههم، حركاتهم، طرق مشيهم، وطباعهم العقلية والأخلاقية. فرغم التغيرات التي يحدثها الزمان على مظاهرهم الخارجية، فهويتهم يمكن أن تتأسس كنتيجة لأبعاد بعض الأجزاء من هيكلهم العظمي، كما بين ذلك بيرتيون سابقا. في نفس السياق يمكن القول، حتى خطوط أنامل الأصابع تُكَوِّنُ طبعا لا ينمحي. إن بصمات اليد هي التوقيع الحقيقي للفرد. لكن نوعية البشرة هي فقط تعبير عن تفرد الأنسجة. عموما فهذه الأخيرة لا تدل على أية خصوصية مورفولوجية. فخلايا الغدة الدرقية، والكبد، والبشرة، الخ. المتعلقة بفرد ما تبدو متطابقة مع تلك التي يتوفر عليها فرد آخر. فالقلب ينبض تقريبا بنفس الطريقة بالنسبة لجميع الناس. لا يبدو أن بنية ووظائف الأعضاء هي خاصة بكل واحد منا. لكن من المتاح أن نعتقد أن الطباع الفردية قد تظهر، لو كانت مناهجنا في الفحص أكثر دقة.

Alexis Carrel, **L'Homme cet inconnu**, Librairie Plon, 1935, P 327-328-329-330

6.I التّفرّد السيكولُوجي: الطِّباع المكوِّنَة للشخصيّة

أَلِيكْسِيسْ كَارِيل

إن التفرد السيكولوجي تركيبة فوقية تطال تفرد النسيج الحي والمزاج. فالأول رهين بالثاني، من حيث إن النشاط العقلي رهين بالسيرورات الدماغية، والوظائف العضوية الأخرى. إنه يعطينا طبعنا المتوحد. إنه ما يجعلنا نحن حقا وليس شخصا آخر. لنأخذ توأمين متطابقين، كانا في نفس البويضة، يمتلكان نفس التكوين الجيني، إلا أن لكل واحد شخصيته الخاصة به. فالطباع العقلية هي بمثابة كاشف للتفرد، أكثر دقة من الطباع المزاجية والنسيجية. فالناس يتميزون عن بعضهم البعض، بواسطة ذكائهم

و جبلتهم، أكثر مما يتميزون بواسطة وظائفهم الفيزيولوجية. يتحدد كل واحد منا من خلال عدد أنشطته السيكولوجية، وكذا نوعيتها وقوتها. ليس هناك أفراد متماهين ذهنيا. في الحقيقة، إن أولئك الذين لا يتوفرون إلا على وعي أولي (فطري) يتشابهون كثيرا فيما بينهم. وكلما كانت الشخصية غنية، كلما كانت الفرو قات الفردية كبيرة. نادرا ما نجد أن كل أنشطة الوعي، تتطور في نفس الوقت داخل نفس الذات. بالنسبة لأغلب الناس، فإن هذه الوظائف أو تلك قد تكون غائبة أو ضعيفة، ليس فقط من حيث عددها، ولكن أيضا من حيث نوعيتها. علاوة على ذلك يمكن أن نربط علاقات لانهائية فيما بينها. ليس هناك شيء أصعب من معرفة تكوين فرد ما. ومادامت بنية الشخصية الذهنية بنية مركبة جدا، ومادامت الروائز السيكولوجية غير كافية، فمن المستحيل تقديم تصنيف دقيق للكائنات الإنسانية. ومع ذلك، يمكن أن نقسمهم إلى فئات حسب طباعهم العقلية، العاطفية، الأخلاقية، الجمالية والدينية، وحسب العلاقات التي تربط هذه الطباع مع بعضها البعض، ومع الطباع الفيزيولوجية. ناهيك عن وجود علاقات واضحة بين الأنواع السيكولوجية والمورفولوجية. إن الجانب الفيزيائي لفرد ما، هو علامة على تكوين نسيجه الحي، ومزاجه وذهنه. وبين أنواع الطباع الأكثر شبهة نجد وسطها العديد من الطباع أيضا. إن التصنيفات الممكنة متعددة جدا. لذا ففائدتها قليلة جدا.

يصنف الأفراد حسب ثلاثة أنواع : العقلانيون، العاطفيون، والإراديون. لكن داخل كل فئة هناك المترددون، المعاندون، الشهوانيون، المتناقضون، الضعفاء، المشتتون، القلقون، وأيضا المتأملون، المتحكمون في ذواتهم، المندمجون، والمتوازنون(...).

كل واحد منا واع بأنه فريد من نوعه، وهذا التفرد معطى واقعي. لكن توجد فروقات كبيرة في درجة الفردانية. فبعض الشخصيات غنية جدا، وصارمة جدا. والبعض الآخر شخصيات ضعيفة، متقلبة حسب الوسط

وحسب الظروف.

Alexis Carell, **L'Homme cet inconnu**, Librairie Plon, 1935, P 336-337-338

7.I الشَّخْصُ من الذَّاتية إلى البَيْن ذَاتيَّة

جان بول سارتر

يتهمنا البعض بقولهم إننا حوطنا الإنسان في ذاتيته الفردية. وهذا يعني أنه أسيء فهمنا جيدا. إن نقطة انطلاقنا هي ذاتية الفرد، وذلك لأسباب محض فلسفية. ليس لأننا برجوازيون، كما يدعي البعض، ولكن لأننا نريد تأسيس مذهب أساسه الحقيقة، وليس مجموعة من النظريات، مليئة بالأمل لكنها بدون أسس واقعية. ليس هناك في نقطة الانطلاق، حقيقة أخرى غير هذه : أنا أفكر إذن أنا موجود،إنها الحقيقة المطلقة للوعي الذي يدرك ذاته. كل نظرية تنظر إلى الإنسان خارجا عن هذه اللحظة التي يدرك فيها الوعي ذاته، هي أساسا نظرية تلغي الحقيقة، ذلك أنه خارج هذا الكوجيتو الديكارتي، كل الأشياء تبدو محتملة، وكل مذهب قائم على الاحتمالات، و غير متعلق بحقيقة ما، سينتهي إلى العدم؛ فلكي نحدد المحتمل، يجب أن نمتلك الحقيقي. فلكي تكون هناك حقيقة ما يجب أن تكون هناك حقيقة مطلقة؛ وهذه الأخيرة بسيطة ومن السهل بلوغها، إنها في متناول الجميع؛ وتقوم على إدراك الذات بدون وساطة.

وفي مقام آخر، فإن هذه النظرية هي وحدها التي تعطي للإنسان كرامته، وهي الوحيدة التي لم تجعله موضوعا. كل نزعة مادية تعمل على النظر إلى كل الناس، بما فيهم الذات مثل مجموعة من الردود الأفعال المحددة، بحيث لا شيء يبدو مميزا من بين مختلف الأنواع والظواهر التي تكون طاولة أو كرسي أو حجرة. إننا نريد أن نكون تحديدا المملكة الإنسانية كمجوعة من القيم المتميزة عن المملكة المادية. لكن الذاتية التي نبلغها هنا

كحقيقة، هي ليست ذاتية فردية بالمعنى الصارم للكلمة، لأنه سبق أن برهنا أن داخل الكوجيتو، لا نكشف فقط عن ذاتنا، بل أيضا عن الآخرين...».

J.P.Sarte, **L'existentialisme est un humanisme**,1970, P63-64-65

8.I البحثُ عن معنَى الحياةْ

جَان مَارِي بِيلْتْ

الإنسان نتاج للثقافة، فالحيوان البشري يكون عند مولده ناقص النضج فلا تكشف إمكاناته، حتى وإن كانت مبرمجة على مستوى الجينات، إلا في بيئة مادية ووجدانية وثقافية ملائمة ومقابل بذل جهد متواصل. ويعود لدينا أمر تهيئة الظروف المؤاتية وحفز هذا الجهد من أجل « أن يستطيع كل إنسان حمل في طواياه. عبقرية موزار أو موهبة رفائيل، أن يعبر عنها إلى أقصى حدود التعبير على حد قول كارل ماركس.

وما يصدق على الفرد يصدق أيضا على البشرية. فإنسان نياندرتال ظل قريبا من الحيوان غير أنه منذ الثورة النيوليتية (في العصر الحجري الحديث) التي يبدو حقا أنها انطلقت في وقت واحد في بقاع شتى من الكرة الأرضية، تتساءل جميع الحضارات (التقليدية) عن معنى حياة البشر الذي وجدته كلها في اتفاق الإنسان مع العالم وإن أعطت تفاسير مختلفة لهذا العالم.

(...) نحن اليوم مهددون بالموت من جراء أعمالنا حيث يتعين علينا أن نحرر أنفسنا ذاتها. فهلا وجدنا في التوازن السليم بين قوى الطبيعة وقوى الفكر الاستخدام الملائم للحرية؟ إن لفظة الحرية لفظة مبهمة، فشأنها شأن كلمة الحب التي يختلف معناها تبعا لما إذا كنا نمارسها أم نتخذها مصدرا للإلهام، وشأن الديموقراطية التي يختلف معناها تبعا لما إذا كانت ليبرالية أم شعبية، وشأن الاشتراكية الحافلة بالمعاني والأماني المتضاربة، تندرج الحرية

في عداد الألفاظ المحورة. فحرية الإباحيين ليست حرية الليبيراليين، وحرية الملوك ليست حرية القديسين، فالأقوياء يستشهدون بها لتحقيق مآربهم، في حين أن المتواضعين كالرهبان مثلا، يفكرون على العكس من ذلك في خدمتها وفي استحقاقها بحرمان أنفسهم من كل شيء. وبالنسبة إلى اليافع تعني الحرية الحق في انتهاك المحرمات في حين يرى فيها الفيلسوف الكانطي التزاما صارما بالقانون. ومن جهة أخرى فإن هذه اللفظة ذات المقاطع الثلاثة تحرك آمال ملايين البشر الذين ما زالوا يقولون مع بول إلوار: على الجدران نسجل إسمك أيتها الحرية.

تشير الحرية هنا إلى القدرة، في أوضاع الأزمة عموما، على مجاوزة عبء الاغتراب الذي يقترن بعاداتنا وبأفعالنا الآلية. فهي تحطم الحلقات المفرغة وتقتضي إعمال الخيال والإبداع. وهي تضفي فجأة، أمام أنظارنا المندهشة، مصداقية على نماذج سلوك فردية وجماعية جديدة. ومن ثم تفضي بنا إلى مستقبل مفتوح. وهي تتجاوز الدلائل الزائفة التي تراوح فيها المجتمعات مكانها وتصبح رهينة لها. وقصارى القول إنها توسع مجال الممكن إلى ما لانهاية من خلال التعمق في أغوار النفس.

الحرية هي القدرة التي تنمو ببطء على إعادة ترميز القيم، على التروي في الحكم، على الكف عن رؤية الذات على ضوء النظام السياسي الاقتصادي، سواء كنا نحن الذي أقمناه أم أُخْضِعْنَا له، وسواء كنا نعزه أونشجبه. وعندئذ لا نسعى إلى زيادة الأزمة بتعميق التناقضات الاجتماعية بهدف وضع حد للاقتصاديات الآلية وما تتمخض عنه من نظم سياسية، فالحرية ليست ثورية. ولن نسعى إلى إنقاذ النظام بإدخال سلسلة من الإصلاحات المرتجلة عليه، فالحرية لا تنشد الإصلاح، إنها تضع نفسها كلية خارج هذه الإشكالية، وتلك العلاقة الجدلية ولم تعد تنشد مراجعها في النظم القائمة. وذلك هو ما تسميه السيبيرنية تغييرا للمقياس.

وتتضح رهافة الحس الجديدة هذه لدى عدد كبير من معاصرينا، وهي تعلن عن تفتح ثقافة جديدة. فقد حان أوان التشكيك والتساؤل، وعلى كل فرد أن يتساءل عن معنى الحياة وعن معنى حياته. غير أن هذا التساؤل يظل عديم الجدوى ما لم يترتب عليه تغييرات عميقة في المواقف والسلوك. وإحداث هذه التغييرات أمر ممكن بالنظر إلى أن الإنسان ينفرد بامتياز مهم يتمثل في قدرته، إن لم يكن على تعديل برنامجه الجيني، فعلى اختيار بيئاته ووضع نفسه بحرية في ظروف مؤاتية لأساليب العيش والإحساس والتصرف الجديدة.

وعندئذ تبدو الحرية على أنها المقدرة على مجاوزة الحدود الضيقة للامتلاك والسيطرة، أي فيما يتعلق بالحيوان البشري، مجاوزة حدود موطنه، فهي تتيح له بعبارة أخرى ألا يتصلب – كما يفعل أحيانا إلى حد العصاب – بصدد التراث الموروث والممتلكات المجمعة والحقوق المكتسبة التي يحدث أحيانا أن تضطرنا ضرورات المشروع الجماعي، أو مجرد مقتضيات العدالة البسيطة، إلى التخلي عنها ولو جزئيا. صحيح أنه قليل من الناس من يفعل ذلك عن طيب خاطر. ومن جهة أخرى فإن تكديس الامتيازات، الذي يتم على حساب الآخرين، إنما يفضي إلى طريق مسدود، وهو يؤدي بنا منذ الآن إلى توتر في العلاقات الاجتماعية، توتر لا يمكن تهدئته إلا بانفتاح أكبر على الآخرين.

وقد أعلن هذه الحقيقة الأولية جميع المذاهب الفلسفية والأخلاقية وكافة الديانات. وهي تستحق التذكير بها في عصر تدير فيه مجتمعات الاستهلاك – بما تتسم به من نهم وأنانية – ظهرها بلا تعقل للضرورات الأخلاقية التي تنظم منذ فجر التاريخ « إرادة العيش معا»... وبالنسبة إلى من لا يريدون ذلك، ضرورة التعايش.

(...)وفي اللحظة التي تتعصب فيها البشرية في يأس إزاء ماضيها، تتقصى مستقبلها في قلق وجزع. ويساعد على استهلال الطريق نص رائع

يجمع في آن معا بين الأنتروبولوجيا والشعر، كتبه كازانتساكيس: إنه ينفخ في السماء وعلى الأرض، في قلوبنا وفي قلب كل منا، نفخة هائلة نطلق عليها اسم الله، صيحة عظيمة، صوتاً.

«لقد أراد النبات أن ينام ساكنا على شاطئ المياه الراكدة، ولكن الصيحة المنبجسة هزته من جذوره: اذهب من هنا، ابرح الأرض، امش ! وطوال آلاف وآلاف السنين، اندفعت الصيحة بصخبها، وها هي الحياة، بحكم الرغبة وحب الكفاح، تترك النبات ساكنا في مكانه؛ وتحرر الحياة. وانغرست الصيحة الرهيبة، بلا شفقة ولا رحمة، في المواضع الحساسة من النبات قائلة: اترك الوحل، قف على قدميك، انجب ما هو أعظم منك! واستمر ذلك آلاف وآلاف القرون، وها هو الإنسان يظهر، مرتجفا على قدمين تعجزان عن حمله. وواصل الجد والسعي طوال آلاف السنين ليبرح الحيوان الذي يسكنه كما يخرج السيف من غمده. ويصيح الإنسان في يأس: إلى أين أتجه؟ لقد بلغت القمة التي يمتد السديم فيما وراءها فيبعث الخوف في نفسي ! انهض، صاح الصوت، انهض وامش، إنه أنا الذي يوجد فيما وراء القمة!»

جان ماري بيلت، «عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة»، ترجمة السيد محمد عثمان، عالم المعرفة، رقم 189/1994، ص. 316-309-308-307-306

9.I. التّربيةِ والسّعيُ نحوَ الكمَالِ الإنسَانِي

إيميل دُورْكَايم

لقد استعملت أحيانا كلمة التربية، بمعنى أكثر شساعة، بحيث تدل على مجموع التأثيرات التي يمكن أن تحدثها الطبيعة أو الناس الآخرين، سواء على ذكاءنا، أو سواء على إرادتنا. إنها تتضمن، كما قال ستوارت ميل: «كل ما نفعله بأنفسنا وكل ما يفعله الآخرون من أجلنا، بهدف جعلنا نقترب

من كمال طبيعتنا. وفي معناها العام، فإنها تتضمن التأثيرات غير المباشرة الطارئة على الطبع و على ملكات الإنسان، وذلك بواسطة أشياء، يكون الغرض منها تحقيق غاية مختلفة كليا: بواسطة القوانين، وبواسطة أشكال من الحكومة، وأنواع الفنون الصناعية، بل حتى بواسطة وقائع فيزيائية، مستقلة عن إرادة الإنسان، مثل المناخ، التربة والوضع المحلي.» لكن هذا التعريف يتضمن وقائع مختلفة والتي لا يمكن أن نجمعها في قاموس واحد، دون أن نعرض أنفسنا لأنواع من الغموض. فالأثر الذي تحدثه الأشياء على الناس مختلف جدا في أساليبه ونتائجه، عن الأثر الذي يكون مصدره الناس أنفسهم؛ كما أن الأثر الذي يتركه المعاصرون على معاصريهم يختلف عن ذاك الذي يحدثه الراشدون على من هم أكثر شبابا منهم. وهذا الأخير هو الذي يهمنا هنا، وبالتالي من الملائم أن نخصه بمفهوم التربية.

حسب كانط، « غاية التربية هي تطوير داخل كل فرد، ذلك الكمال التام الذي بإمكانه أن يبلغه». ولكن ماذا نعني بالكمال؟ غالبا ما يتم التعبير عنه بالتطور المنسجم لكل الملكات الإنسانية. وذلك بجعلها تصل إلى أقصى القدرات الكامنة فينا، والعمل على تحقيقها كاملة أكثر ما يمكن، ولكن دون أن تقضي على بعضها البعض، أليس هذا نموذج مثالي ليس هناك ما هو أفضل منه؟

ولكن إذا كان هذا التطور المنسجم، هو في الواقع ضروري ومرغوب فيه، إلى حد ما، فإنه غير قابل للتحقيق بشكل كلي؛ لأنه يوجد في تعارض مع قاعدة أخرى للسلوك الإنساني، والتي هي ليست أقل قهرا من غيرها: إنها تلك التي توجهنا من أجل أن نكرس أنفسنا للقيام بمهمة خاصة ومحددة. لا يجب علينا ولا يمكننا أن نتبع جميعا نفس نمط العيش؛ إننا نتوفر حسب مؤهلاتنا، على وظائف مختلفة يتعين علينا القيام بها، كما يجب علينا أن نكون منسجمين مع تلك التي تكون مفروضة علينا. لسنا كلنا مؤهلين للتفكير؛ إننا نحتاج إلى أناس حسيين و عمليين. و عكس

ذلك فنحن نحتاج إلى أناس تكون مهمتهم التفكير. والحالة هذه فالتفكير لا يمكن أن يتطور إلا إذا انفصل عن أية حركة، وانكمش على ذاته، وأبعد الذات عن كل فعل خارجي، وجعلها هي ذاتها محط اهتمام. هنا نحن أمام أول تمييز لا يمكن إلا أن يحدث قطيعة في التوازن. إن الفعل، كما التفكير، قادر على أن يتخذ أشكالا متعددة، مختلفة وخاصة. مما لا شك فيه، لا تلغي هذه الخصوصية بعض الأساس المشترك، وبالتالي بعض التوازن بين الوظائف سواء العضوية منها أو النفسية، والذي بدونه ستكون صحة الفرد مهددة، ونفس الشيء بالنسبة للتماسك الاجتماعي. يبقى أن نشير إذن، إلى أن الانسجام التام لا يمكن أن يعتبر كغاية نهائية بالنسبة للسلوك وللتربية.

Emile Durkheim, **Education et Sociologie**, Librairie FAN7, 2006, P 7-8-9

10.I. الهَوَى طبيعةٌ إنسَانيةٌ في الشّخص

ميشيل مَايير

يثبت الناس اختلافاتهم بواسطة أهوائهم. كل واحد هو في حد ذاته مختلف عن الآخر، ولهذا فهو متماثل مع ذاته. وبطبيعة الحال، ليس من باب التناقض إذا اعتبرنا أن كل واحد يعبر عن أهواء مختلفة، رغم أنها موجودة عند الجميع. فهذا شخص غضوب أكثر، وهذا متسامح أكثر، وذاك محقر أكثر من غيره،الخ. فالهوى إذن مرآة الجنس البشري، لكنه أيضا الإطار الذي يعكس تصدعه. من حسن الحظ أن الأهواء تعكس أنواعا من التكامل بين الناس، أكثر من أنواع التنافر فيما بينهم. ولكن، وعلى كل حال، يجب أن نفهم الأهواء الإنسانية، عوض إنكارها من أجل إضفاء نوع من التوازن داخل المجتمع، إنها نوع من القاسم المشترك بين الجميع، والتي تسمح بالعيش مع بعضنا البعض. إن ضبط الأهواء يقتضي معرفتها.

إننا بعيدون عن الفكرة، التي كوناها منذ قرنين عن الأخلاق، وعن السياسة والتاريخ. ففي عصور الأنوار، وعند كانط تحديدا، كانت نقطة الانطلاق هي وجود طبيعة إنسانية، هي موطن العقل الكوني، وتوجد عند كل إنسان، لأنه إنسان. وبالتالي فدور الأخلاق يكمن في اختزال، داخل نموذج أمثل من الكونية، كل الفروقات بين الناس، وكل تفردهم الأكثر تميزا، بحيث يمكنها أن تتعارض مع ما نعتقد أنه يشكل الطبيعة الإنسانية. إن التصور الكوني غامض، لأنه من الصعب - دون أن نلجأ إلى المجادلة والبلاغة، مثلما بين ذلك أرسطو - أن نحدد بالضبط ما نعنيه بالطبيعة الإنسانية الكونية المطلقة، والتي باسمها يتعين علينا في الغالب أن نتخلى عن مصالحنا وأهوائنا الفردية. يتعلق الأمر بإطار ضبابي لنموذج أمثل، والذي فضل أرسطو أن لا ينطلق منه وكأنه معطى واضح، لكنه يرى أنه يجب أن نصل إليه، مثلما نصل إلى نتيجة، بعد نقاش يكون أحيانا متناقضا و صاخبا. وهنا أرسطو يبدو معاصرا لنا أكثر من كانط: فالناس في يومنا هذا، يحسون قبل كل شيء بأنهم أفراد، وليس نماذج غير متميزة من الطبيعة الإنسانية. لديهم رغبات ويبحثون باستمرار عن الامتيازات المادية، وإذا كانوا مستعدين للتفاوض بهذا الصدد مع الآخرين، فإنهم سيعملون على تحقيق نوع من الملائمة السياسية والاجتماعية. لكنهم غير مستعدين لاعتبار هذه الغايات، واعتبار أنفسهم، غير ذات أهمية أو، وهذا أسوأ، اعتبارها مسبقا محط اتهام، باسم أمر مطلق يتجاوزهم، بحيث من الصعب أن نحدد معناه بالتحديد. نعم للتضامن، لا للزهد. لقد كان كانط، في العمق، يأخذ الكوني كمبدأ، من أجل إدماج الاختلافات، وعند الاقتضاء يمكن أن نعمل على إلغائها. بينما ينطلق أرسطو من كون الناس مختلفين، وأن عليهم أن يعيشوا مع بعضهم البعض، ولكي يتأتى لهم ذلك يتعين عليهم لا فقط التسامح مع اختلافاتهم، ولكن أخذها بعين الاعتبار، من أجل استخلاص خير مشترك، يسمح بالعيش داخل المجتمع. هنا إذن تفرض الصداقة

نفسها كفضيلة أساسية. إنها تلعب دورا في تقريب الناس، بحيث تربطهم بهوية على مستوى الرؤية، والأحاسيس، وتجعلهم يهملون أو يقبلون اختلافاتهم.

هكذا فالأهواء تعكس العلاقة الداخلية بين البشر. إنها تبين للغير كيف أتصرف معه. إنها عبارة عن أجوبة، عن حضوره، عن ما يفكر فيه بصددي وعن الطريقة التي يعاملني بها. إنني أفكر في صورته عني وأبين له وجهة نظري. ثمة انصهار يحدث بواسطة الهوى، بين وعي الآخر وبين الوعي الذي نملكه بصدد ذواتنا. يعمل هذا الانصهار بشكل تزامني، على إقامة نوع من الاختلاف بين الأفراد، وذلك من أجل تقوية وإثبات هوية الصور التناظرية، التي نحملها عن بعضنا البعض. أنا فرح، أحب الآخر، أو لا أحبه. إنني غاضب منه، أو أحتقره. أجد أنه يتعين علي مساعدته، أو أن أكون لامباليا اتجاهه، أحسده، أكرهه، أو لا أعرف ماذا. على أية حال، في كل مرة أعلن عن هوية (وعن اختلاف) بين الآخر وبيني، من أجل إلغائها أو الحفاظ عليها أو تقويتها. إذا كنا نريد الوصول إلى التفاهم فيما بيننا، يتعين على أية حال، أن نتفاوض عن الاختلافات، لكي نصل إلى حد أدنى من الهوية.

Michel Meyer, **Le philosophe et les passions**, le livre de poche, 1991, P69-70-71

11.I. مِنْ أجلِ أخلاقٍ خاصّة بالغموضِ الإنساني

سِيمون دُوبوفُوار

يفر الإنسان باستمرار من شرطه الطبيعي، ومع ذلك لم يتمكن من تخطيه؛ فالإنسان لازال جزء من هذا العالم الذي يملك وعيا بصدده؛ إنه يثبت ذاته كسريرة داخلية خالصة، لا تستطيع أية قوة خارجية التحكم فيه، إنه يحس

وكأنه شيء يسحقه الثقل الغامض للأشياء الأخرى. ففي كل لحظة يمكنه أن يدرك الحقيقة اللازمنية لوجوده، ولكن بين الماضي الذي فات، والمستقبل الذي لم يأت بعد، فإن هذه اللحظة التي يوجد فيها ليست شيئا يذكر. إن هذا الامتياز وحده الإنسان الذي يمتلكه: ونقصد امتياز كونه ذاتا سيدة وفريدة وسط عالم من الأشياء، يتقاسمه مع أشباهه؛ وهو أيضا بدوره عبارة عن موضوع بالنسبة للآخرين، فهو بالنسبة للجماعة التي يرتبط بها، ليس شيئا آخر سوى فرد من أفرادها.

منذ أن وجد الناس، وعاشوا حياتهم، كانوا دائما يؤكدون على هذا الغموض الذي يتميز به شرطهم الإنساني؛ ولكن منذ أن وجد الفلاسفة ومنذ أن بدأوا في التفكير، أغلبهم حاول جاهدا أن يخفف من حدة هذا الغموض. لقد كانوا مضطرين إلى اختزال الروح في المادة، أو إلى امتصاص المادة داخل الروح، أو إلى الخلط بينهما داخل جوهر واحد؛ إن أولئك الذين قبلوا بالثنائية، أقاموا بين الجسد والروح تراتبية تسمح بجعل الجزء من ذاتنا الذي لا يمكننا إنقاذه شيئا مهملا. لقد أنكروا الموت سواء بإدراجها في الحياة، أو بوعد الإنسان بتحقيق الخلود؛ وإما أنهم رفضوا الحياة، واعتبروها كحجاب من الوهم تختفي وراءه حقيقة الفناء المطلق(نرفانا). و الأخلاق التي كانوا يقترحونها على أتباعهم كانت تتخذ دائما نفس الغاية: يتعلق الأمر بإزالة اللبس إما بالانكفاء على ما هو دخلي، أو بالمراهنة على ما هو خارجي، وذلك من خلال الابتعاد عن العالم الحسي أو الانغمار فيه، حيث ولوج أفق الخلود أو الانغلاق داخل اللحظة الآنية.

(...)لازالت في يومنا هذا مذاهب تختار أن تترك في العتمة بعض الملامح المزعجة لهذه الوضعية المركبة. ولكنها عبثا تحاول الكذب علينا، فالتخاذل لا ينفع هنا؛ إذ أن هذه الأنواع من الميتافيزيقا العقلانية، وهذه الأنواع من الأخلاقيات المواسية، والتي ندعي أنها تستغوينا، لا تعمل سوى على تعميق هذا الاضطراب الذي نعاني منه. يبدو للناس الذين ينتمون

إلى هذا العصر، أنهم يحسون بمفارقة شرطهم الإنساني، إحساسا قويا أكثر من ذي قبل. إنهم يعترفون بالغاية العليا التي يجب أن يخضع لها كل فعل: لكن متطلبات الفعل تفرض عليهم أن يعامل بعضهم البعض كأدوات أو كعوائق: أي كوسائل؛ وكلما ازدادت سيطرتهم على العالم، إلا ووجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى غير قابلة للمراقبة.

Simone de beauvoir, **Pour une morale de l'ambiguité**, idées-gallimard 1974, P9-10-11-12

II . تـجَليَاتُ الشَّخْص

1.II الشخصُ باعتبارِه ذاتاً مفكِّرَة

روني ديكارت

لقد قررت أن أعتبر أن كل الأشياء التي لم يتعرف عليها قط تفكيري، هي ليست أكثر حقيقة من الأوهام التي أتخيلها. ولكن ما لبثت أن انتبهت، أنني لكي أعتبر كل شيء خاطئ، يجب بالضرورة أن تكون الأنا التي تفكر في ذلك، عبارة عن شيء ما: وهنا لاحظت أن هذه الحقيقة، أنا أفكر، إذن أنا موجود، هي أكثر ثباتا ويقينا من كل الافتراضات الغريبة للشكاك، بحيث أن هذه الأخيرة غير قادرة على زعزعتها، لذا اعتبرت أنه بإمكاني أن أتقبلها بدون تشكك، على أساس أنها المبدأ الأول للفلسفة التي أبحث عنها.

والآن لنفحص بعناية ما كنته، علما بأنه يمكنني أن أدعي بأنني لا أملك أي جسد وليس هناك أي عالم ولا أي مكان أوجد فيه، ولكنني لا يمكن أن أدعي أنني لم أوجد قط، بل عكس ذلك، وبما أنني أشك في حقيقة الأشياء الأخرى، من البديهي ومن المؤكد أن ينتج عن ذلك، أنني كنت موجودا، وحتى لو كنت توقفت فقط عن التفكير، حيث أن كل ما كنت أتخيله كان بالفعل حقيقة، فليس لي أي مبرر يجعلني أعتقد أني موجود: أنني أعرف أني عبارة عن جوهر، تكمن ماهيته أو طبيعته في التفكير، والذي لكي يوجد ليس في حاجة لأي مكان، وليس رهينا بأي شيء مادي، بحيث أن هذه الأنا، ونعني بذلك الروح التي بفضلها أكون ما أنا عليه، هي متميزة كليا عن البدن، بل إنها أسهل معرفة منه، فلو لم يكن البدن موجودا، فإنه لم يكن بإمكان الروح أن تكون ما هي عليه.

بعد ذلك اتخذت كقاعدة عامة، ما يمكن اعتباره حقيقيا ويقينيا؛ فما دمت قد عثرت على واحدة من هذا القبيل، اعتقدت أنه يتعين علي معرفة ما أساس هذا اليقين. وعلما بأنه ليس هناك في : أنا أفكر إذن أنا موجود، ما يضمن لي أنني أقول الحقيقة، اللهم أنني أرى بوضوح أنه لكي أفكر، يجب أن أوجد، لذا اعتبرت أنه يمكنني أن أتخذ كقاعدة عامة ما يلي: كل الأشياء التي ندركها بوضوح وتميز كبيرين هي أشياء حقيقية.

R.Descartes, **Discours de la méthode**, livre de poche, 1973, P127-128-129

2.II. اللاَّ مفكر فِيه لدَى الشخص

ميشيل فُوكُو

إذا كان الإنسان داخل العالم، هو هذا الموضع الذي تتجسد فيه بالفعل هذه الازدواجية الإمبريقية – الترنسندنتالية، وإذا كان عليه أن يكون على هذا الشكل المفارق، حيث تعمل المحتويات الإمبريقية للمعرفة، انطلاقا من الذات، على التحرر من الشروط التي جعلتها ممكنة، فإنه يمكن للإنسان أن يقدم نفسه في هذه الصورة الشفافة والمباشرة والتي تجعله سيد نفسه، كما يعبر عن ذلك الكوجيتو، لكنه لا يمكن أن يبقى أسير هذا الجمود الموضوعي المتعلق بما لا يلج، ولا يمكن أن يلج أبدا هذا الوعي بالذات. فالإنسان نمط وجود، بداخله يتأسس هذا البعد المنفتح دائما، إنه غير محدد مرة واحدة وإلى الأبد، ولكنه عبارة عن مسار لانهائي، فهو من جهة ينطلق من ذاته باعتباره لا يفكر داخل نوع من الكوجيتو، لكي يصل إلى العائق الإمبريقي وإلى التصاعد غير المنتظم للمحتويات، و لكي يصل أيضا إلى قمة التجارب التي تنفلت من ذاتها، وإلى كل هذا الأفق الصامت الذي يرتسم داخل المجال الممتد والكثيب للامفكر فيه. ولأن الإنسان كائن مزدوج: إنه كائن إمبيريقي – ترنسندنتالي، فهو أيضا الموضع الذي يتجلى فيه عدم الاعتراف، هذا الأخير هو الذي يجعل تفكيره خاضعا لوجوده الخاص، والذي يسمح له في نفس الوقت، بالتذكر، انطلاقا مما ينفلت منه. لهذا السبب لم يجد التفكير الترنسندنتالي مبرر ضرورته، كما هو الشأن بالنسبة لكانط، داخل وجود علم طبيعي (والذي يتعارض مع هذا الصراع الدائم، ومع اللايقين الذي يتبناه الفلاسفة)، بل داخل وجود أخرس. إلا أنه ، ومثلما هو الشأن بالنسبة لكل عبور سري لأي خطاب افتراضي، مستعد لأن يتكلم عن هذا الغير المعروف. ومن هذا المنطلق، فالإنسان مدعو باستمرار لمعرفة ذاته. إن السؤال الذي يفرض نفسه هنا ليس هو: كيف أن تجربة الطبيعة تسمح بإصدار أحكام ضرورية؟ بل السؤال هو: كيف أن الإنسان يفكر فيما لا يفكر فيه، ويقيم فيما ينفلت منه، داخل هذا النمط من الاحتلال الصامت، حيث يفعل بحركة جامدة، هذه الصورة التي يحملها عن ذاته، والتي تتجلى أمامه في شكل خارجانية عنيدة؟ كيف يمكن أن يكون الإنسان، هو هذه الحياة بما هي شبكة وتذبذبات وقوة منفلتة تتجاوز بشكل لانهائي التجربة التي استمدها من هذه الحياة ذاتها؟ كيف حدث أن أصبح الإنسان هو هذا العمل، حيث تفرض عليه المتطلبات والقوانين، وكأنها لازمة غريبة عنه(...)

لا يتعلق الأمر هنا بالحقيقة بل بالوجود، لا يتعلق بالطبيعة بل بالإنسان، لا يتعلق بالمعرفة بل بعدم الاعتراف الأولي، لا يتعلق الأمر بالطابع الغير المؤسس للنظريات الفلسفية في مواجهة العالم، بل بتحصيل نوع من الوعي الفلسفي الواضح، والمتعلق بكل مجال التجربة غير المؤسسة، حيث لا يتعرف فيها الإنسان على ذاته.

M.Foucault, **Les mots et les choses**, Gallimard, 1966, P333-334

3.II الشخصُ كتَجلِّي اجتمَاعي

إميل دوركايم

تكمن التربية في عملية التنشئة الاجتماعية المنهجة، التي يتلقاها الجيل الشاب. يمكن القول، إنه داخل كل واحد منا، يوجد كائنين لا يمكن الفصل بينهما إلا على المستوى التجريدي. أحدهما يتكون من كل الحالات الذهنية التي لا ترجع إلا إلى ذواتنا وإلى الأحداث المتعلقة بحياتنا الشخصية: وهذا ما نسميه بالكائن الفردي. والآخر هو عبارة عن نسق من الأفكار، والأحاسيس والعادات التي تعبر عن نفسها داخلنا، لا يتعلق الأمر بشخصيتنا الخاصة، بل بالجماعة أو المجموعات المختلفة التي ننتمي إليها؛ تلك هي المعتقدات الدينية، والمعتقدات والممارسات الأخلاقية، والعادات الوطنية أو المهنية، والآراء الجماعية بمختلف أنواعها. ومجموع هذه الأشياء هو الذي يكون الكائن الاجتماعي، ودور التربية هو تكوين هذا الكائن بداخلنا.

من هذا المنطلق، تتبين أكثر أهمية دوره وخصوبة فعله. في الواقع، فإن هذا الكائن الاجتماعي، ليس فقط معطى جاهزا في عملية التأسيس الأولي للإنسان؛ ولكنه ليس نتاجا لتطور تلقائي. فتلقائيا يمكن القول، إن الإنسان لم يكن ميالا للخضوع لسلطة سياسية، ولاحترام مجال أخلاقي و لجعل نفسه منذورة للتضحية. ليس هناك في طبيعتنا الوراثية شيء يجعلنا مستعدين سلفا بالضرورة لكي نصبح خداما للألوهيات، باعتبارها الشعارات الرمزية للمجتمع، والتي يتم تحويلها إلى عبادات، بحيث نحرم أنفسنا من احترامها. إن المجتمع ذاته، هو الذي عمل على تكوين وتدعيم، اعتمادا على ذاته، هذه القوى الأخلاقية الكبرى، والتي يشعر الإنسان إزاءها بالنقص، هكذا، إذا قمنا بالتجرد من هذه الميولات الغامضة وغير الأكيدة ، والتي يمكن أن ترجع إلى الوراثة، فالطفل عندما يدخل معترك

الحياة، فإنه لا يحمل سوى طبيعته كفرد. فالمجتمع يجد نفسه، بالنسبة لكل جيل جديد، أمام طاولة فارغة تقريبا، عليه أن يضع فوقها معطيات جديدة. فاعتمادا، على أسرع الطرق، وعلاوة على هذا الكائن الأناني والاجتماعي الذي ولد، يتعين إضافة ميلاد كائن آخر، قادر على نهج حياة أخلاقية واجتماعية. هذا هو دور التربية، وهنا تتجلى أهميتها القصوى. إنها لا تنحصر فقط في تطوير العضوية الفردية في اتجاه محكوم بطبيعته، ولا في إظهار القوات المخبأة، التي لا تطلب سوى الكشف عنها. بل إنها تخلق كائنا جديدا داخل الإنسان.

إن هذه الفضيلة الخلاقة، هي أولا وقبل كل شيء، امتيازا خاصا بالتربية الإنسانية. وما عداها هو ما تتلقاه الحيوانات. هذا إن شئنا تسمية ذاك التدريب التدريجي الذي يخضعون له من طرف آبائهم. صحيح يمكن أن تعجل بتطوير بعض الغرائز التي تنام بداخل الحيوان ولكنها لا تدعوه لخوض غمار حياة جديدة.إنها تسهل لعبة الوظائف الطبيعية، لكنها لا تخلق شيئا. فبحكم تربيته من طرف أمه، يعرف الصبي بسرعة كيف يطير وكيف يبني عشه؛ لكنه لا يتعلم تقريبا أي شيء ماعدا ذاك الذي بإمكانه أن يكتشفه بواسطة تجربته الشخصية. وذلك راجع لكون الحيوانات إما تعيش خارج أي وضعية اجتماعية، أو أنها تشكل مجتمعات جد بسيطة، تمارس مهامها بفضل آليات غريزية والتي يحملها كل فر د في ذاته، إنها مشكلة بصفة نهائية منذ ولادته. لا تستطيع التربية أن تضيف أي شيء أساسي على الطبيعة، لأن هذه الأخيرة تكفي للجميع، تكفي لحياة الجماعة ولحياة الفرد أيضا. بالنسبة للإنسان نجد عكس ذلك، فجميع الوضعيات المختلفة التي تفترضها الحياة الاجتماعية، هي جد معقدة إلى درجة يتعذر علينا تجسيدها، إلى حد ما داخل أنسجتنا، و تحديد صورتها المادية في شكل استعدادات عضوية. وينتج عن ذلك، أنها لا يمكن أن تنتقل من جيل إلى جيل آخر، عن طريق الوراثة. ذلك لأن التربية هي التي تسمح بهذا الانتقال.

ومع ذلك، قد يقول البعض، لو استطعنا الحفاظ فعلا على الخصائص الأخلاقية فقط، التي تفرض على الفرد أنواعا من الحرمان، مادامت تعيق حركاته الطبيعية، فإنها لا يمكن أن تظهر فينا، إلا من خلال فعل يأتي من الخارج، ولكن أليس هناك خصائص أخرى يحتاج الإنسان إلى اكتسابها والبحث عنها تلقائيا؟ تلك هي الخصائص المختلفة للذكاء، والتي تسمح له بتملك سلوكه حسب طبيعة الأشياء. تلك أيضا هي الخصائص الفيزيائية، وكل ما يساهم في صلابة وصحة جهازه العضوي. فبالنسبة لهذه الأخيرة يبدو أن التربية على الأقل، وهي تعمل على تطويرها، لا تعمل سوى على تجاوز تطور الطبيعة، وقيادة الفرد نحو حالة من الكمال النسبي والتي يميل إليها من تلقاء نفسه، رغم أنه بإمكانه أن يصل إليها بسرعة أكثر بفضل الدور الذي يلعبه المجتمع.

Emile Durkheim, **Education et sociologie**, liberairée FANT7, 2006, P17-19-20

4.II. الشخصُ والحياة النفسية الجمَاعية

كارل كوسطاف يونغ

(...) إن الشخصية الواعية هي مجموع، يتكون من المعطيات السيكولوجية التي تعتبر كمعطيات شخصية. تحيل عبارة «الشخصية» على الانتماء إلى شخص محدد. فعندما يكون وعي ما بالأساس، وعيا شخصيا، فإنه يحيل بشكل قلق على حقوقه المتعلقة بالملكية، وبالفاعلية الخاصة بمحتوياته الذهنية، وهو بذلك يحاول خلق كلية في مخططاته. أما بالنسبة للمضامين الفكر-عاطفية، والتي لا ينجح في تأطيرها داخل المجموع، فإما أن يتم إهمالها و نسيانها، أو يتم إنكارها وكبتها. ومن منظور معين، فهذا يتلاءم مع سيرورة التربية الذاتية، لكن الأمر يتعلق بتربية ذاتية اعتباطية جدا و عنيفة جدا : على الذات أن تضحي بالعديد من المكونات الإنسانية لصالح صورة مثالية يكونها الإنسان عن ذاته، ويريد أن يضع نفسه في إطارها. لهذا

فهذه الذوات « الشخصية» جدا هي في نفس الوقت، ذوات قابلة للتأثير، لأنه يكفي أن يحدث أدنى شيء، لكي تجد نفسها في مواجهة مع جانب من طبعها الواقعي (ونعني بذلك الجانب « الفردي») الذي ترفضه، وترفض الوعي به.

أسمي القناع persona ذلك الجزء من الحياة النفسية الجماعية، والذي يتطلب تحقيقه في الغالب مجهودات كبيرة. يعبر مصطلح القناعpersona بشكل فرح على ما يجب أن يحيل عليه، مادام هذه الكلمة تعني أصلا القناع الذي يضعه الممثل، والذي يدل على الدور الذي يتقمصه. ففي الواقع، إذا ما قمنا بمغامرة محاولة تميز ما يمكن أن نعتبره كأدوات شخصية، و ما يجب فهمه كعوامل نفسية لا شخصية، فإننا ما نلبث أن نقع في حيرة شديدة؛ في الواقع يتعين علينا أن نقول في العمق، أن الأمر يتعلق بعناصر القناع persona، والتي سميناها أعلاه باللاوعي الجماعي، علما بأنها عناصر عامة. فوحدها وضعية القناع persona تشكل جزء مقتطعا تقريبا بشكل عرضي، وبشكل اعتباطي، والتي عملت الحياة النفسية الجماعية على خلق نوع من التضليل بصدده، عندما تعتبره على العموم كشيء « فردي». والحالة هذه، وكما تدل عليه الكلمة، فـpersona ليست إلا قناعا، يعمل على إخفاء جزء من الحياة الجماعية التي يتكون منها، ويعطي في نفس الوقت الوهم بما هو فردي؛ إنه قناع يدعو إلى التفكير في الآخرين وفي الذات، على اعتبار أن الكائن موضع التساؤل هو كائن فردي، بينما هو في العمق يلعب مجرد دور، من خلاله تعبر معطيات وأوامر الحياة النفسية الجماعية عن نفسها.

عندما نجعل مهمتنا هي تحليل القناع persona ، فإننا نزيل وننزع القناع، حيث نكتشف أن ما يبدو أنه فردي، هو في العمق جماعي : وبعبارات أخرى، ف persona ليست سوى قناع يخفي إخضاعا عاما للسلوك إلى القهر الذي تمارسه الحياة الجماعية.

يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، إذا ما تعمقنا في الأشياء، أن

persona لا علاقة لها بالواقع : فهي لا تحظى بأية واقعية خاصة؛ إنها تشكيلة من التراضي بين الفرد والمجتمع، تجيب عن سؤال متعلق بمعرفة متى يتعين أن يظهر الأول داخل الثاني. فهذه الذات لها اسم، لها لقب، تحمل عبئا ما، تتمثله وتجسده؛ فكل واحد مختلف عن الآخر. بالتأكيد طبعا، إن هذا يتلاءم مع شيء ما؛ ومع ذلك وبالمقارنة مع فردية الذات، فقناعها(persona) ليس سوى واقعة ثانوية، مجرد حيلة و تراض يساهم في الغالب آخرون في تركيبته، أكثر من المعني بالأمر ذاته. إن قناعه ليس سوى مظهر، بل يمكن القول على سبيل المزاح، إنه واقعة ذات بعدين.

لكن سيكون الأمر مجحفا، إذا ما توقفنا عند هذه الاستنتاجات، دون أن نعترف فورا أن في الاختيار المتفرد لقناعه persona ، و ما يتضمنه من حدوده، كما تنتقيها الذات، نجد سلفا ثمة ما هو فردي؛ على الرغم من التماهي التام بين الأنا الواعي وبين قناعه، إن الذات اللاواعية، ونعني هنا بالمعنى الخاص، الفردية، هي دائما حاضرة، ولم تتوانى عن التحسيس بتأثيرها على الاختيار المطبق، وإذا لم يحدث ذلك بطريقة مباشرة، فإنه على الأقل يحدث بشكل غير مباشر.

ورغم أن الأنا الواعية تتماهى أولا مع القناع – إن هذه الصيغة من التراضي، والتي من أجلها يدخل الفرد في الجماعة، و في علاقته معها يكون حيويا – فإن الذات اللاوعية لا يمكن أن تصل درجة كبحها إلى عدم التعبير عن ذاتها. إن تأثير الذات يتجلى أولا في الطبيعة الخاصة لعناصر اللاوعي والتي تعمل، مثلا في الأحلام، على تعويض وتوازن الحالة الواعية. إن الوضعية الشخصية جدا للوعي، تحدد من جهة اللاوعي ردود أفعال، إلى جانب محتويات مكبوتة وشخصية، وهي ردود أفعال تكشف عن ملامح تطور فردي، تعبر في الغالب عن ذاتها من خلال أحجبة الاستيهامات الجماعية.

C.G.Jung, **Dialectique du moi et de l'inconscient**, idées-Gallimard, 1964, 79-80-81-82-83

5.II الاختزالُ المزدوَج لهُويّة الشخْص

أمارتيا صَن

ليس التاريخ والنشأة هما الوسيلة الوحيدة لرؤية أنفسنا والجماعات التي ننتمي إليها، فهناك مجموعة هائلة من التصنيفات التي ننتمي إليها في الوقت نفسه. فبإمكاني أن أكون، في وقت واحد، أسيويا، ومواطنا هنديا وبنغاليا من أصل بنغلادشي، وأحد سكان أمريكا أو بريطانيا، وباحثا اقتصاديا، ومشتغلا بالفلسفة، ومؤلفا، ومتحدثا بالسنسكريتية، ومعتقدا في العلمانية و الديمقراطية، ورجلا، ومن أنصار الحركة النسوية، ومشته للجنس الآخر، ومدافعا عن حقوق المثليين، ومنتهجا أسلوب حياة غير دينية، وذي جذور اجتماعية هندوسية، وغير براهماتي، وغير معتقد فيما بعد الحياة. وهذه مجرد عينة صغيرة من التصنيفات المتعددة التي يمكن أن أنتمي إليها في الوقت نفسه. وهناك بالطبع أنواع أخرى لا حصر لها من التصنيفات الانتمائية أيضا، والتي يمكن ، وفقا للظروف، أن تحركني وتغريني بالمشاركة فيها.

ويمكن أن يكون الانتماء لعضوية كل واحدة من الجماعات مهما للغاية، اعتمادا على سياق معين. وعندما تتنافس هذه الجماعات لجذب الانتباه ونيل الأولوية التفضيلية فيما بينها (وليس هذا ضروريا دائما، حيث أنه أحيانا لا يوجد تضارب بين متطلبات الولاءات المختلفة)، فعلى الفرد أن يقرر الأهمية النسبية التي يعلقها على كل هوية بمفردها، وهو ما سوف يعتمد مرة أخرى على السياق المتصل بها. وهناك قضيتان متمايزتان أمامنا في هذا الشأن : الأولى هي الاعتراف بأن الهويات ذات بنية تعددية متينة، وأن أهمية هوية واحدة لا تتطلب بالضرورة محو أهمية الأخريات، والثاني أنه لابد للشخص أن يقرر – على نحو صريح أو ضمني – اختيارات فيما يتعلق بالأهمية النسبية لانضمامه، في سياق معين، إلى الولاءات المتباينة

والأولويات التي يمكن أن تتنافس من أجل أن تكون لها الأسبقية.

ويمكن أن يكون الاشتراك في الهوية مع آخرين، بوسائل مختلفة متنوعة، مسألة شديدة الأهمية من أجل العيش في مجتمع ما، ولكن ليس من السهل دائما إقناع المحللين الاجتماعيين بالتوفيق بين الهويات بأسلوب مُرْضٍ. وعلى وجه الخصوص، هناك نوعان مختلفان من الاختزالية يكثر ورودهما في المؤلفات المنهجية للتحليل الاجتماعي والاقتصادي. أحد النوعين هو ما يمكن تسميته « إغفال الهوية»، ويأخذ شكل التجاهل أو الإهمال الكلي لتأثير أي شعور مشترك بالهوية مع آخرين على ما نعتبره ذا قيمة، وعلى سلوكياتنا. وعلى سبيل المثال، تمضي نظريات اقتصادية معاصرة في تحليلاتها وأبحاثها وتنظيرها، وكأن الناس في اختياراتهم لأهدافهم ومقاصدهم وأولوياتهم، ليس لديهم أو لا يعيرون اهتماما لأي وعي بالهوية المشتركة مع أي شخص آخر إلا أنفسهم، ورغم تحذير جون دون (شاعر إنجليزي) بأنه « لا يوجد إنسان يمثل جزيرة مستقلة بنفسها»، لكن الكائنات البشرية المسلم بها في النظرية الاقتصادية المجردة غالبا ما يتم تصويرهم وكأنهم يرون أنفسهم «كلاً» متكاملا وجميلا.

و بالمقارنة مع « إغفال الهوية»، هناك نوع مختلف من الاختزالية التي يمكن أن نسميها « انتماءً منفرداً»، والذي يأخذ شكل افتراض أن أي شخص ينتمي عمليا، أولا وقبل كل شيء، إلى جماعة واحدة فقط، لا أكثر ولا أقل. ونحن نعلم بالطبع أن أي كائن بشري في الواقع ينتمي إلى جماعات مختلفة متعددة، من خلال الميلاد والصلات والتحالفات. وكل من هذه الهويات الجماعية يمكن ويحدث أحياناً، أن تكسب الفرد شعورا بالانتماء والولاء. و رغم ذلك فإن فرضية الانتماء المنفرد شائعة بصورة عجيبة، وإن كان ضمنيا فقط، بين جماعات عديدة من منظري علم الاجتماع. وكثيرا ما يروق ذلك لمفكري الفلسفة الجماعية، علاوة على أولئك المنظرين الباحثين في السياسات الثقافية، والذين يحبون تقسيم سكان العالم إلى فئات

حضارية. وبذلك نجد أن ما تتسم به الجماعات التعددية من تركيبات معقدة و ولاءات متعددة يتم طمسه عند النظر إلى كل شخص بصفته كله وبكامله داخل انتماء واحد لا غير، ويحل هذا الانتماء محل ثراء حياة بشرية غزيرة، نتيجة ضيق الأفق الصِيَغي من الإصرار على أن أي شخص «مستقر» داخل عبوة عضوية واحدة.

ولا ريب أن نظرية الانفراد ليست فقط الغذاء الرئيسي للعديد من نظريات الهوية، فهي أيضا كما سبق القول، سلاح متكرر الاستخدام بكثرة لدى الناشطين الطائفيين الذين يريدون من يستهدفونهم من الناس أن يتجاهلوا كليا كل الارتباطات الأخرى التي يمكن أن تضعف ولاءهم للقطيع الموسوم بخاصة. ويمكن أن يكون التحريض على تجاهل كل الانتماءات والو لاءات، فيما عدا تلك الناتجة عن هوية واحدة حصرية شديدة المغامرة، كما أنه يساهم في إحداث التوتر والعنف الاجتماعي.

أمارتيا صن، **الهوية والعنف**، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة، عدد 352/2008، ص. 34-35-36

6.II. الشخصُ وأسلوبُ الكينُونَة

إريك فروم

يعرف أغلبية الناس عن أسلوب التملك أكثر مما يعرفون عن أسلوب الكينونة. ففي حضارتنا يمارس الناس أسلوب التملك بقدر أكبر كثيرا من ممارستهم لأسلوب الكينونة. ولكن ثمة أمر أهم يجعل تعريف أسلوب الكينونة أصعب كثيرا من تعريف أسلوب التملك، وذلك راجع إلى الطبيعة الخاصة بالفارق بين هذين الأسلوبين.

يتعلق التملك بالأشياء، والأشياء ثابتة ويمكن وصفها، بينما تتعلق الكينونة بالتجربة. والتجربة الإنسانية – مبدئيا – لا يمكن وصفها. إن ما يمكن وصفه بالكامل هو شخصيتنا الاجتماعية ، ظاهرية القناع الذي يلبسه

كل منا، والذات التي يقدمها للآخرين، لأن هذه الشخصية الاجتماعية هي في ذاتها شيء. أما الكائن الإنساني الحي فأمره يختلف، إنه ليس صورة جامدة ميتة، ويستحيل وصفه كما توصف الأشياء. والحق أن الكائن البشري الحي لا يمكن وصفه على الإطلاق. صحيح أنه يمكن أن يقال الكثير عني، وعن شخصيتي، وعن مجموع توجهاتي ومقاصدي في الحياة. ويمكن أن تذهب المعرفة الحدسية شوطا بعيدا في وصف وفهم التركيب السيكولوجي لشخصيتي أو لأي شخصية أخرى. أما أنا في جملتي، وتفردي المتكامل، وتركيبتي الكلية التي لا مثيل لها، مثل بصمات أصابعي، فهي كلها أمور تستحيل الإحاطة بها إحاطة تامة، ولا حتى بالتقمص العاطفي، فلا يوجد كائنان بشريين متماثلان. و يستحيل اجتياز الحاجز الذي يفصلني عن إنسان آخر إلا من خلال عملية ارتباط حي به وتعبير شاعري عنه، بقدر ما نتزامل معا في أداء رقصة الحياة. ومع ذلك يظل التماثل مستحيلا.

بل إن الفعل السلوكي الواحد تستحيل الإحاطة به إحاطة تامة. يمكن كتابة صفحات طويلة في وصف ابتسامة موناليزا، ومع ذلك تظل الكلمات قاصرة عن الإحاطة الكلية بالابتسامة التي صورت. ولا يرجع هذا إلى أن الابتسامة بلغت حدا فائقا من الغموض، فأي كان المبتسم لابد من أن يكون في ابتسامته غموض (أنا لا أقصد تلك الابتسامة المدروسة المصنوعة التي يبيعها الناس في الأسواق). لا أحد يستطيع أن يصف وصفا كاملا طريقة كل إنسان في التعبير عن الاهتمام والحماس وحب الحياة، أويصف تعبيرات الكراهية في عيون الناس، أو الافتتان بالذات (النرجسية)، أوتعبيرات ملامح الوجه، والإيماءات وطريقة المشي والجلوس والوقوف ونبرات الصوت التي تميز هذا الإنسان أو ذاك.

إن الشروط الأساسية لنمط الكينونة هي الاستقلالية والحرية وحضور العقل النقدي. والسمة الأساسية لنموذج الكينونة هي أن يكون الإنسان نشيطا إيجابيا وفاعلا، لا بمعنى النشاط الظاهري، أي الانشغال، وإنما

المقصود هو النشاط الداخلي، بمعنى الاستخدام المثمر للطاقة الإنسانية. أن يكون الإنسان نشيطا يعني التعبير عن الملكات والقدرات والمواهب، وعند كل كائن بشري قدر منها (وإن اختلفت المقادير). أن يكون الإنسان نشيطا يعني أن يجد نفسه، وأن ينمو ويتدفق، ويحب تجاوز سجن ذاته المعزولة، وأن يكون شغوفا ومنصتا ومعطاء، غير أن الكلمات تظل قاصرة عن التعبير عن كل هذه التجارب. فالكلمات ليست إلا آنية لخبرات تفيض من آنيتها، كما يفيض الشراب من الكؤوس. ترمز الكلمات للتجربة، لكنها ليست هي التجربة. وفي اللحظة التي أعبر بالتجربة عن الفكرة والكلمة، تكون التجربة قد انتهت وجفت، تكون قد ماتت وأصبحت مجرد فكرة. ومن ثم فإن حالة الكينونة يستحيل وصفها بالكلمات. ولا تصل لإنسان آخر إلا إذا شاركني التجربة. في نمط التملك الحكم للكلمة، أما في نمط الكينونة فإن التجربة الحية التي لا يمكن التعبير عنها هي التي لها السيادة (ومن الطبيعي أن يوجد في نمط الكينونة أيضا فكر متميز بالحيوية والإثمار).

وربما كان أحسن وصف رمزي لنمط الكينونة هو الذي اقترحه علي ماكس هونزنجر : حين يسقط الضوء على زجاج أزرق فإننا نرى لونه أزرق لأنه يمتص كل الألوان الأخرى ما عدا اللون الأزرق، أي أنه لا يسمح للألوان الأخرى بالمرور خلاله، ومعنى ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقة لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء، أي أنه لا يعرف بما يملك، ولكن بما يعطي.

ولا يمكن أن ينمو نمط الكينونة إلا بقدر ما يتقلص نمط التملك الذي هو نمط اللاكينونة، أي بقدر ما نكف عن تلمس أمننا وهويتنا في التعلق بما نملك، والتعود عليه، والتشبث بذواتنا وممتلكاتنا ومقتنياتنا. إن الأمر يتطلب نبذ الأنانية وحب الذات أو بتعبير آخر، غالبا ما يستخدمه الصوفيون، أن يجعل الإنسان نفسه درويشا فقيرا خاليا.

لكن أغلبية الناس يجدون صعوبة فائقة في التخلي عن توجههم التملكي. وأي محاولة من هذا النوع تثير فيهم قلقا مريعا، وتشعرهم

بأنهم فقدوا كل أمان وضمان في الحياة، وأنهم يقذفون أنفسهم في البحر المحيط وهم لا يعرفون العوم، فهم يدركون أنهم حين ينبذون عكاز الملكية الذي يتوكأون عليه، فإنهم لابد من أن يشرعوا في استخدام قواهم الذاتية ويسيروا وحدهم بلا عكاكيز، ولكن يشلهم وهم العجز عن المشي وحدهم، وهم أنهم سينهارون إذا لم يستندوا إلى الأشياء التي يملكونها.

(...) حتى الآن عنيت بشرح معنى الكينونة بالكشف عن تناقضها مع التملك. ولكن ثمة جوانب لا تقل أهمية في معنى الكينونة يمكن الكشف عنها بمقابلتها بالمظهرية. فإذا ظهرت للآخرين بمظهر العطف، ولم يكن عطفي إلا قناعا أخفي به استغلاليتي، أو ظهرت بمظهر الشجاعة بينما لست إلا شخصا شديد الغرور أو ربما لدي نزوع انتحاري. أو إذا ظهرت بمظهر المحب لبلدي، بينما أنا أسعى لتحقيق مصالح شخصية. فإن هذا المظهر، أي هذا السلوك المعلن، يتعارض تعارضا تاما مع حقيقة الدوافع التي تحركني، وسلوكي يختلف عن شخصيتي. ولكن بناء الشخصية، أي الدوافع الحقيقية للسلوك هي التي تشكل الكينونة الحقيقية للإنسان. صحيح أن السلوك قد يعبر عن الكينونة على نحو جزئي، ولكنه غالبا ما يكون قناعا ألبسه لإخفاء أهدافي الخاصة.

(...) إذا كنت أنا هو ما أملك، ثم فقدت ما أملك، فمن أكون؟ لن يبقى سوى شاهد مهزوم، متضائل، مثير للشفقة...شاهد على أسلوب حياة خاطئ. فحيث إني يمكن أن أفقد ما أملك فأنا بالضرورة في قلق وخوف دائمين من إمكان حدوث هذا. أنا في خوف من اللصوص، والتقلبات الاقتصادية، والثورات والأمراض والموت. كذلك أنا في خوف من الحب والحرية والتطور والتغير، وفي خوف من المجهول. هكذا أنا دائما في خوف وقلق، أعاني من أمراض الذعر والوسوسة المزمنة، ليس فقط من فقدان الصحة، وإنما من فقدان أي شيء آخر أملكه. هكذا أتحول إلى كائن مشغول بالدفاع عن نفسه، موسوس، وحيد، تتملكني الحاجة لامتلاك مزيد من

الأشياء التي أنشد فيها مزيدا من الحماية(...)

أما في أسلوب الكينونة فلا وجود للإحساس بالقلق وانعدام الآمال الناشئين عن خطر فقدان الممتلكات. فإن كنت أنا من أكون ولست ما أملك فلا يوجد من يستطيع أن يسلبني أمني، أو ينال من إحساسي بتكامل شخصيتي وتماسكها. ذلك أن مركزي موجود في داخل نفسي، وقدرتي على الوجود وعلى التعبير عن جوهر طاقاتي هما جزء لا يتجزأ من بناء شخصيتي، ولا تتوقف على أحد أو أي شيء سواي. و غني عن الذكر، طبعا، أن هذا الكلام يصدق على الحياة في صيرورتها العادية، لا على الظروف التي يتعرض فيها الإنسان لمعوقات قاهرة، مثل التعذيب أو المرض أو العجز.

وبينما التملك يتناقص بالاستخدام تتعاظم الكينونة بالممارسة. فالعقل والحب والخلق الفني والثقافي، وكل القدرات الجوهرية، تنمو وتتعاظم باطراد بمزيد من التعبير عنها. وما يوهب منها لا يضيع، بينما ما يحبس هو الضائع. و إن كنت من أهل الكينونة فإن الخطر الوحيد على أمني وأماني لا يأتي إلا من داخلي، من نقص يصيب إيماني بالحياة وبطاقتي المنتجة، ومما قد يصيبني من كسل داخلي، ومن تطلع الآخرين حولي كي يحملوا عني شؤون حياتي. غير أن هذه المخاطر ليست من طبيعة نمط الكينونة بمثل ما رأينا من خطر فقدان الممتلكات في نمط التملك.

إريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، عدد 140/ 1989، ص. 93-92-91 -118-117-102

7.II من أجلِ فردٍ مستقِلّ

كُورنيلّيوس كَاسطُورِيادِيس

لا تكون الفلسفية فلسفة إذا لم تعبر عن فكر مستقل. ماذا يعني «مستقل» ؟ إنه يعني «أوطونوموس»، ذلك الذي يمنح بنفسه لنفسه قانونه. إن الأمر واضح في الفلسفة : أن تمنح لنفسك قانونك يعني أن تطرح أسئلة وترفض كل سلطة، حتى سلطة فكرك الخاص السابق.

(...) ماهو الاستقلال في السياسة؟ إن كل المجتمعات البشرية تقريبا مؤسسة في إطار التبعية، أي في إطار غياب الاستقلال. هذا يعني أنه، بالرغم من كونها تخلق جميعها وبنفسها مؤسساتها، فإنها تدمج داخل هذه المؤسسات الفكرة التي ينبغي مناقشتها بالنسبة لأعضاء المجتمع والتي تقول بأن هذه المؤسسة ليست عملا بشريا، وبأنها لم تخلق من قبل البشر، وعلى كل حال ليس من قبل البشر المتواجدين هنا في هذه اللحظة. لقد تم خلقها من قبل الأرواح، من قبل الأجداد، من قبل الأبطال، من قبل الآلهة، ولكنها ليست عملا بشريا.

(...)لا يمكن لمجتمع مستقل أن يتشكل إلا من أفراد مستقلين. كما أن أفرادا مستقلين لا يمكنهم أن يوجدوا فعلا إلا داخل مجتمع مستقل . لماذا هذا الأمر؟ من السهل إلى حد ما فهمه. إن فردا مستقلا هو فرد لا يفعل، قدر الإمكان، إلا بعد تأمل ومداولة. إذا لم يتصرف بهذا الشكل فلا يمكنه أن يكون فردا ديموقراطيا منتميا لمجتمع ديموقراطي.

بأي معنى يكون فرد مستقل-داخل مجتمع كما وصفته-حرا؟ بأي معنى نحن أحرار اليوم؟ لدينا عدد معين من الحريات، تم بنائها بوصفها إنتاجات ثانوية للصراعات الثانوية للماضي. إن هذه الحريات ليست فقط شكلية، كما كان يقول كارل ماركس عن خطأ. أن يكون بمستطاعنا أن نجتمع ونقول ما نريده، فهذا ليس أمرا شكليا . ولكنه أمر جزئي ودفاعي.

إنه نتيجة لذلك، أمر اندفاعي.

كيف لي أن أكون حرا إذا كنت أعيش داخل مجتمع محكوم بقانون يفرض على الجميع؟ يظهر هذا الأمر بمثابة تناقض غير قابل لحل . وهذا الأمر دفع بالكثيرين، كماكس شترنر(1) ، إلى القول بأن الأمر لا يمكنه أن يوجد. وسيزعم آخرون، بعده، كالفوضويين بأن المجتمع الحر يعني الهدم الشامل لكل سلطة ولكل قانون مع افتراض أن هناك طبيعة بشرية طيبة ستنبعث حينها وسيكون بإمكانها أن تستغني عن كل قاعدة خارجية. في نظري، إن هذه يوطوبيا غير منسجمة.

يمكنني أن أقول بأني حر داخل مجتمع حيث توجد قوانين، إذا كان بإمكاني فعليا (وليس فقط على الورق) المشاركة في النقاش، وفي المداولة وفي تشكيل هذه القوانين. و هذا يعني أن على السلطة التشريعية أن تكون فعليا بيد الجماعة والشعب.

أخيرا، يشكل هذا الفرد المستقل هو أيضا الهدف الأساسي لتحليل نفسي مفهوم جيدا. هنا، لدينا إشكالية مختلفة نسبيا، لأن كائنا إنسانيا هو، في الظاهر، كائن واعي، ولكنه، في نظر محلل نفسي عبارة أساسا عن لاوعيه، وهذا اللاوعي، عموما، لا يعرفه، ليس لأنه كسول ولكن لأن هناك حاجزا يمنعه من معرفته . إنه حاجز الكبت.

إننا نولد مثلا بوصفنا مونادات نفسية نعيش داخلها بقوة. وهذه المونادات لا تعرف حدودا، أولا تقر بحدود لتحقيق رغباتها، والتي يجب على كل حاجز أن يختفي من أمامها . ثم ننتهي بأن نصبح أفرادا نقبل عن مضض وجود الآخرين، ونقوم في غالب الأحيان بالتعبير تجاههم عن الرغبة في أن نراهم يموتون (وهي الرغبة التي لا تتحقق في غالب الأحيان)، ونقبل بأن يكون لرغبة الآخرين نفس الحق في التحقق الذي نمنحه لرغبتنا، وكل هذا يتحقق وفقا لكبت أساسي يرمي نحو اللاوعي بكل تلك الميولات العميقة للنفس ويحتفظ فيها بجزء مهم من إبداعات الخيال الجذري.

يفترض تحليل نفسي ما أن يقوم الفرد، من خلال الآليات التحليل نفسية باختراق حاجز اللاوعي هذا، وباكتشاف قدر الإمكان هذا اللاوعي، وبمراقبة نزواته اللاوعية وألا يقوم بأي فعل بلا تفكير وبلا مداولة. إن هذا الفرد المستقل هو هدف (بمعنى غاية، نهاية) المسار التحليل نفسي . والحال أنه إذا قمنا بالربط بالسياسي، فمن البديهي أننا بحاجة إلى مثل هذا الفرد، ولكن من البديهي أيضا بأننا لا نستطيع إخضاع مجموع أفراد المجتمع للتحليل النفسي. من هنا يأتي الدور الهائل للتربية ولضرورة إصلاح جذري للتربية، لكي نجعل منها بيديا حقيقية، كما كان يقول اليونانيون– تربية على الاستقلالية، و تربية هادفة إلى تحقيق الاستقلالية تدفع أولائك الذين تتم تربيتهم–وليس فقط الأطفال–إلى التساؤل الدائم لمعرفة ما إذا كانوا يتصرفون عن دراية لا عن خضوع لأهواء أو فكرة مسبقة.

قلت ليس فقط الأطفال لأن تربية فرد ما، بالمعنى الديمقراطي، هي مشروع يبدأ مع ولادة هذا الفرد ولا ينتهي إلا بموته. إن كل ما يحدث خلال حياة الفرد يستمر في تكوينه وفي تشويهه. إن التربية الأساسية التي يمنحها المجتمع المعاصر لأفراده، في المدارس و الإعداديات و الثانويات والجامعات هي تربية أداتية، موجهة أساسا لتعليم عمل مهني. وإلى جانب هذه التربية، هناك التربية الأخرى، أي التفاهات التي تذيعها التلفزة.

كاسطور ياديس: مقالة في مجلة
Manière de voir, N° 52, 2000
[ترجمة عزيز لزرق منير الحجوجي]

II.8. الشخصُ والغَير: الصِّرَاعُ من أجلِ الوجُود

سيمون دوبوفوار

من أجل من أصارع؟ إن هدفي هو أن أبلغ وجودي: لا يتعلق الأمر هنا بنوع من الأنانية؛ إن فكرة المصلحة تقوم على أنا تامة، والتي من أجلها

تعمل الذات التي أكون عليها، على التعالي، وذلك باعتبارها غاية قصوى؛ عوض أن أرتمي بواسطة المشروع، نحو غايات مختلفة لأنا لا توجد في أي مكان معطاة بشكل جاهز. أن أبحث عن وجودي، يعني أن أبحث عن الوجود؛ لأنه ليس هناك وجود، إلا بحضور هذه الذاتية التي تكشف عنه، وبالضرورة ففي قلب ذاتيتي أنقذف نحوه. إنني أصارع من أجل أن أوجد. أصارع من أجل أن أتملك هذه اللعبة، هذه الجوهرة، من أجل هذا السفر، من أجل أكل هذه الفاكهة، بناء هذا المنزل. ولكن ليس هذا هو كل شيء. إنني أتزين، أسافر، أبني مثلي مثل باقي الناس. لا يمكنني أن أعيش منكمشا على نفسي داخل برج عاجي. ذلك هو الخطأ الذي وقعت فيه بعض النظريات، مثل تلك المتعلقة بالفن من أجل الفن، والتي تتخيل أن قصيدة أو لوحة هي عبارة عن شيء لا إنساني، يكفي ذاته بذاته: إنه عمل من إنجاز الإنسان، من أجل الإنسان. بالتأكيد إنه لم ينجز من أجل التسلية ولا التثقيف، إنه لا يعبر عن حاجة موجودة قبل وجوده، ويتعين عليه إشباعها؛ إنه تجاوز للماضي، إنه خلق غير مبرر وحر؛ ولكن يتعين فهم وتبرير جدته، يجب أن يحبه أناس، ويرغبون فيه، ويعملون على امتداده. لا يمكن للفنان أن لا يأخذ بعين الاعتبار وضعية الناس المحيطين به. فمن أجل الغير يلتزم الإنسان شخصيا. إنني أصارع إذن، من أجل أن يعطي الناس الأحرار لأفعالي وأعمالي المكانة التي تستحقها بالضرورة.

ولكن كيف نعتمد على الصراع، مادام يتعين على الناس بكل حرية، أن يمنحوني موافقتهم؟ بالتأكيد من العبث أن نريد بواسطة العنف الحصول على حب، أو إعجاب تلقائي: إننا نضحك من نيرون، الذي أراد استعمال العنف من أجل الغواية. إنني أريد أن يعترف الغير بمصداقية أفعالي، وأن يعمل ما في مستطاعه من أجل أن يتخذها على عاتقه في المستقبل؛ ولكن لا يمكنني أن أحسم في أمر هذا الاعتراف، إذا كنت مناقضا لمشروع الغير، لأنه سيعتبرني عائقا. سأقوم بعملية حسابية سيئة، إن أنا أرغمت الغير على

الحياة، بينما هو يريد الموت، تحت ذريعة أنني أحتاج إلى رفيق قادر على تبرير وجودي؛ إنه سيحيى وهو يلعنني. إن احترام حرية الغير ليس قاعدة مجردة: إنها الشرط الأولي لنجاح مجهودي. يمكنني فقط أن أستحضر حرية الغير، لا أن أناقضها؛ يمكنني أن أبتكر أكثر النداءات تأثيرا، يمكن أن أبذل ما في وسعي من أجل افتتانه؛ لكن مهما فعلت، سيبقى الغير حرا في الاستجابة أو عدم الاستجابة لهذه النداءات.

لكي تتحقق هذه العلاقة مع الغير، لابد أن يتوفر شرطين. يجب أولا أن يكون مسموحا لي نداؤه. وبالتالي يتعين علي أن أصارع كل من يريد خنق صوتي، ومنعي من التعبير، ومنعي من الوجود. فلكي أكون موجودا أمام الناس الأحرار، سيكون لزاما علي أن أعامل هؤلاء الناس كموضوعات. فالسجين قد يقتل سجانه لكي يلتحق برفاقه؛ إنه لشيء مؤسف أن لا يكون في مستطاع السجان أن يكون رفيقا؛ ولكن سيكون مؤسفا أكثر بالنسبة للسجان، أن لا يكون له أي رفيق. و يجب ثانيا أن يكون أمامي أناس يكونون أحرارا من أجلي، يمكنهم أن يستجيبوا لندائي.

في جميع الأحوال إن حرية الغير هي حرية كاملة، مادامت كل حالة هي موجودة من أجل تجاوزها، وأن الحرية متساوية في كل تجاوز. إن جاهلا يبذل ما في وسعه من أجل التعلم، هو أيضا حر مثل العالم الذي يبتكر فرضية جديدة. إننا نحترم بشكل متساو داخل كل واحد، هذا المجهود الحر لكي يتعالى داخل الوجود؛ إن ما نحتقره هو هذه الأنواع من الاستقالات المتعلقة بالحرية.

Simone de beauvoir, **Pour une morale de l'ambiguité,** edi Gallimard, 1944, P 356-357-358-359

9.II ضَرُورَةُ فَرضِية اللاَّوعي

سيغموند فرويد

ثمة اعتراض يواجهنا من جميع الجهات، إنه يخص الحق في قبول بنية نفسية لاواعية والعمل علميا بهذه الفرضية. يمكننا أن نرد على هذا الاعتراض قائلين بأن فرضية اللاوعي ضرورية ومشروعة، ونحن نمتلك أدلة عديدة تثبت وجود اللاوعي.

إنها فرضية ضرورية، لأن معطيات الوعي مليئة بالثغرات إلى حد كبير؛ سواء تعلق الأمر بالإنسان عموما أو بالشخص المريض على الخصوص. إذ كثيرا ما تصدر أفعال نفسية، والتي يتطلب تفسيرها افتراض أفعال أخرى، لا يمكن إرجاعها إلى شهادة الوعي. إنها ليست فقط الأفعال المنفلتة والأحلام، بالنسبة للإنسان السوي، أو بالنسبة لكل ما يمكن تسميته بالأعراض النفسية والظواهر القسرية عند المريض؛ إن تجربتنا اليومية الأكثر شخصية، تجعلنا نقر بوجود أفكار تخطر ببالنا دون أن نعرف مصدرها، وبنتائج تترتب عن تفكيرنا بحيث تظل كيفية تشكلها شيئا خفيا عنا.

كل هذه الأفعال الواعية، تبقى غير منسجمة وغير مفهومة، إذا ما اكتفينا بادعاء مفاده أنه يتعين علينا أن نعتبر كل ما يقع بداخلنا في الوعي هو بالفعل الدال عل كل الأفعال النفسية؛ ولكنها تنتظم داخل بنية كلية يمكن أن نكشف عن انسجامها، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأفعال اللاواعية المستخلصة. و الحالة هذه فنحن نجد في مكسب المعنى و الانسجام مبررا كافيا، للذهاب إلى أبعد مما يظهر لنا في التجربة المباشرة.

هكذا يتبين لنا أكثر أنه بإمكاننا اعتمادا على فرضية اللاوعي، أن نؤسس ممارسة متوجة بالنجاح، والتي من خلالها سنؤثر، تمشيا مع غاية معطاة، على مجرى سيرورات الوعي، وسنحصل بفضل هذا النجاح، على دليل قاطع على وجود هذا الذي اعتبرناه فرضية. يتعين علينا أن ننخرط في

وجهة النظر التي ترى إنه لادعاء غير مبرر، أن نعتبر أن كل ما يحدث داخل المجال النفسي يجب أيضا أن يكون معروفا من طرف الوعي.

يمكن أن نذهب بعيدا ونتقدم، لكي نعرض أطروحة وجود حالة نفسية لاواعية، والتي لا يملك عنها الوعي في كل لحظة سوى محتوى ضئيل، وإذا ما وضعنا جانبا هذا الأخير، سنجد أن الجزء الأكبر لما نسميه بالمعرفة الواعية، يجد نفسه بالضرورة، خلال أطول الفترات، في حالة كمون، وبالتالي في حالة لاوعي نفسي.

S.Freud, **Metapsychologie**, Gallimard, 1968, P66

9.II البعدُ الأخلاَقِي للشّخْص

إيمانويل كانط

يوجد الإنسان، و عموما كل كائن عاقل، باعتباره غاية في ذاته، وليس فقط كوسيلة يمكن أن تستعملها هذه الإرادة أو تلك لتحقيق غاياتها؛ في كل هذه الحالات، سواء تعلق الأمر بالحالات الخاصة بالشخص ذاته، أوبكائنات عاقلة أخرى، يجب دائما أن يعتبر كغاية. كل الأشياء المتعلقة بالميولات، ليست لها سوى قيمة شرطية؛ لأن إذا لم توجد هذه الميولات والحاجات التي تولدها، فإن هذه الأشياء لن تكون لها أية قيمة. لكن هذه الميولات ذاتها باعتبارها مصدر الحاجة، لها إلى حد ما قيمة مطلقة، تجعلها مرغوبة من أجل ذاتها، والتي قبل أن يتم تحقيقها، يجب أن تكون هي المسعى الكوني بالنسبة لكل كائن عاقل. هكذا فالقيمة التي تكتسيها كل الأشياء، تظل بالنسبة لفعلنا دائما قيمة مشروطة. إن الموجودات التي لا يرتبط وجودها، حقا، بإرادتنا بل بالطبيعة، عندما تكون محرومة من العقل لا يعود لها سوى قيمة نسبية، باعتبارها مجرد وسائل، لهذا السبب تسمى بالأشياء؛ عكس ذلك فالكائنات العاقلة تسمى بالأشخاص، لأن طبيعتها تجعلها محددة سلفا باعتبارها غايات في ذاتها، يعني كأشياء تعمل

بالتالي على تحديد كل ملكة للتصرف بشكل جيد حسب ما يبدو لنا (وهذا شيء جدير بالاحترام). لا يتعلق الأمر هنا بمجرد غايات ذاتية، والتي يمتلك وجودها، الناجم عن فعلنا، قيمة بالنسبة لنا: إنها غايات موضوعية، يعني أشياء يكون وجودها غاية في ذاته، بل إنها غاية بحيث لا يمكن تعويضها بأية غاية أخرى، إنها غاية تصبح فيها الغايات الموضوعية مجرد وسائل في خدمتها. و بدون ذلك، لا يمكن أن نجد أبدا أي شيء يمكن أن تكون له قيمة مطلقة. ولكن إذا كانت كل قيمة مشروطة، وبالتالي طارئة، سيكون من المستحيل كليا أن نحدد بالنسبة للعقل مبدأ عمليا أسمى.

إذا كان من اللازم أن يكون هناك مبدأ عملي أسمى، يشكل بالنسبة للإرادة الإنسانية أمرا قطعيا، فيجب أن يكون كذلك، بواسطة تمثل هذا الذي- باعتباره غاية في ذاته- يكون بالضرورة غاية بالنسبة لكل إنسان، بحيث يصبح مبدأ موضوعيا بالنسبة للإرادة، وبالتالي يمكن أن نستخدمه كقانون عملي كوني. هذا هو أساس هذا المبدأ: إن الطبيعة العاقلة توجد كغاية في ذاتها. هكذا يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الخاص؛ وبهذا المعنى إذن فهو مبدأ ذاتي متعلق بالأفعال الإنسانية. ولكن كل كائن عاقل آخر، يتمثل وجوده على هذا النحو، تبعا لنفس المبدأ العقلي الذي ألتزم به أنا؛ إنه إذن في نفس الوقت مبدأ موضوعي، والذي يجب أن تستنبط منه، باعتباره مبدأ عمليا أسمى، كل قوانين الإرادة. هذا الأمر القطعي سيكون كالتالي: تصرف كما تعامل الإنسانية سواء في شخصك أو شخص الآخر دائما وفي نفس الوقت كغاية، وليس كوسيلة أبدا.

E.Kant, **Fondements de la métaphysique des moeurs**, Cérès Editions, 1944, P.113-114-115

11.II. مُكَوِّنَات الشَّخْص

لوي لافيي

يتعارض الفلاسفة مع بعضهم بعض، على مستوى الدور المختلف الذي يعطونه للشخص. فالمادية تلتقي مع النزعة الحتمية، حيث ينكران وجود الشخص، لأن الكائن بالنسبة لهما ليس سوى مركز تقاطع للمؤثرات التي يتعرض لها: فالعالم هو عبارة عن تجمع يضم موضوعات عديدة،وأنا جزء من هذه الموضوعات. وبمعنى مختلف شيئا ما، نجد أن المذهب القائل بوحدة الوجود (الله والطبيعة شيء واحد)، يؤمن بأن هناك قانون يحكم كل شيء، حيث يكون كل الأفراد فيه عبارة عن تجليات خاصة، لذا فهو لا يترك لأي واحد منهم الاستقلالية والمبادرة الخاصة، التي تسمح له باعتبار نفسه شخصا.

فما هي الشروط إذن التي تحدد الشخص؟ لا يمكن أن يكون هناك شخص، إذا لم تكن هناك سريرة داخلية، إنها ذاتية وسر الكائن في علاقته بذاته. ولكن مع ذلك، لا يظل الفرد مقيما في هذا العالم الغير المرئي، إذ بواسطة الاستبطان يستلذ أحيانا الوقوف على هذه الفروقات الدقيقة الأكثر إحراجا. إن عالما مثل هذا يمكن أن يكون بالنسبة إلينا، عبارة عن فرجة خالصة، وعن متتالية من الصور تمر أمامنا، إنه موضوع خالص للتأمل، إنه حلم نكون فيه غائبون. ثم ليس هناك شخص إلا إذا كان هناك نشاط يسمح للأنا بتحديد ذاته، انطلاقا من العناصر التي يجدها سلفا فيه، ولكن يتم ذلك بواسطة عملية غير رهينة به. فالشخص ليس سوى ذاتا واحدة مندمجة مع الكائن الروحي: هذا الأخير ليس معطى جاهزا، بل إنه يكون ذاته، ويختارها. والشخص هو دائما عبارة عن خلق مستمر للذات.

ترجع كلمة الشخص إلى كلمة persona والتي تعني القناع. والحالة هذه يبدو أن هناك تناقض بين هذا الصدق المشروع الذي يميز الشخص

الحقيقي، وبين الصورة المستعارة التي تحيل عليها كلمة القناع. ومع ذلك فنحن نفهم كيف حدث هذا التحول في المعنى. إن القناع التراجيدي كان علامة على الدور الذي يلعبه الممثل، حيث يلغي الملامح الفردية، لكي يثير انتباه الجمهور إلى هذا الكائن الغير المرئي، والذي عليه أن يتمثل ويشخص مصيره. من المنظور المسرحي إنه لا يعمل على إخفاء سوى ما هو عرضي، يتقمصه لكي يبرز ما هو أساسي، أي الواقع ذاته كما هو في الشخصية الدرامية. لكننا نشعر جيدا بالنسبة لنا نحن اليوم، أن كلمة الشخصـية، في معناها الأكثر شعبية، تميل إلى محو كذلك الطباع البارزة للفرد، لصالح دور علني موكول إليه القيام به، بكل ما يحمله من إلزامات، وعليه باستمرار أن يتشبث به بمحض إرادته. و بمعنى أكثر عمقا، أصبح أنا ذاتي شخصا، عندما أبدأ بالتعرف على الدور الذي علي القيام به في الكون. لكن الدور الأكثر جديا والأكثر خطورة الذي يمكن أن ألعبه، هو ذاك الذي يكمن في تحقيق وجودي ذاته، بمعنى أن ألغي بداخلي كل تمييز بين الفرد والشخصية personnage.

Louis Lavelle, i.es forces du Moi, Flamarion, 1948, P165-166

12.II. الشَّخْصُ وَمُعْضِلَة الحُرية

جان بول سارتر

ليس الإنسان شيئا آخر سوى مشروعه، إنه لا يوجد إلا من حيث أنه قادر على تحقيق ذاته، إنه ليس شيئا آخر سوى مجموع أفعاله، ليس شيئا آخر سوى حياته. ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نفهم لماذا يرعب مذهبنا بعض الناس. لأنهم في الغالب ليس لهم سوى طريقة واحدة يلجأون إليها من أجل تحمل بؤسهم، وهي أن يفكروا على النحو التالي: «لقد كانت الظروف ضدي، إنني أستحق أكثر مما أنا عليه؛ بالتأكيد، لم أعرف حبا كبيرا، ولا صداقة كبيرة، ولكن ذلك راجع لكوني لم ألتق برجل أو امرأة يستحقان

حبي وصداقتي. إنني لم أكتب كتبا جيدة، لأنني لم أجد الوقت الكافي لإنجاز ذلك؛ لم أحصل على أطفال يمكن أن أنذر نفسي لهم، لأنني لم أجد الإنسان الذي يمكن أن أبني حياتي معه. يتعلق الأمر بمجموعة من العدد، والميولات، والممكنات الموجودة بداخلي، والتي لم أستخدمها، وتبقى كاملة الحيوية، إنها تعطيني قيمة رغم أن مجموع أفعالي لا تعكسها.» في الواقع، بالنسبة للوجودي، ليس هناك حب آخر غير الذي يبنى، ليس هناك إمكانية أخرى للحب غير تلك التي تتجلى في حب ما؛ ليس هناك عبقري آخر، غير ذاك الذي يعبر عن ذاته في الأعمال الفنية: إن عبقرية بروست تكمن في مجموع أعمال بروست؛ إن عبقرية راسين تكمن في سلسلة أعماله التراجيدية، وخارج ذلك ليس هناك أي شيء. لماذا سنعطي لراسين إمكانية كتابة تراجيديا جديدة، مادام لم يكتبها تحديدا؟ إن إنسانا يلتزم في حياته، يرسم صورته، وخارج هذه الصورة ليس هناك أي شيء. بطبيعة الحال قد يبدو هذا التفكير قاسيا بالنسبة للشخص الذي لم يتوفق في حياته، إنه يدعو الناس إلى فهم أن الواقع هو الحكم، وأن الأحلام والمنتظرات، والآمال تسمح فقط بتحدي إنسان ما باعتباره حلما محبطا، وآمالا مجهضة، ومنتظرات لا جدوى منها؛ يعني أن هذه الأشياء تحدده بالمعنى السلبي وليس الإيجابي؛ ومع ذلك فعندما نقول «أنت ليس شيئا آخر غير حياتك»، فهذا لا يعني أننا سنحكم على الفنان فقط انطلاقا من أعماله الفنية؛ فثمة آلاف الأشياء الأخرى تساهم كذلك في تحديده. إن ما نريد قوله، هو أن إنسانا ما ليس شيئا آخر سوى سلسلة من الأعمال، إنه نتيجة وتنظيم ومجموع العلاقات التي تكون هذه الأعمال.

في هذه الشروط، ما يتهموننا به، ليس في العمق تشاؤمنا، بل شدة تفاؤلنا. إذا كان الناس يتهمون أعمالنا الروائية، بكوننا نصف فيها كائنات هشة، ضعيفة وجبانة بل وأحيانا سيئة، فذلك راجع ليس فقط لأن هذه الكائنات هشة ضعيفة وجبانة وسيئة: لأننا إذا ما فعلنا مثل زولا، معتبرين

أنها كذلك بسبب الوراثة، بسبب دور الوسط، والمجتمع، بسبب نزعة حتمية عضوية أو سيكولوجية، سيكون الناس مطمئنين، سيقولون: هكذا نحن، ولا أحد يستطيع فعل أي شيء؛ ولكن عندما يصف الوجودي إنسانا جبانا، فإنه يقول إن هذا الجبان مسئول عن جبنه. إنه ليس جبانا لأن له قلب، ورئة أو دماغ جبان، إنه ليس كذلك بسبب عضوية فيزيولوجية، بل إنه كذلك لأنه أصبح جبانا بواسطة أفعاله. ليس هناك جبلة جبانة؛ هناك جبلات عصبية، وفقيرة، أو جبلات غنية؛ لكن الإنسان الذي يمتلك جبلة فقيرة هو ليس جبانا بسببها، لأن ما يسبب في الجبن هو فعل التراجع أو التخلي الذي يقوم به، إن جبلة ما ليست هي الفعل؛ فالجبان يتحدد انطلاقا من الفعل الذي قام به. إن الشعور الغامض الذي يخالج الناس ويرعبهم، هو أن الجبان الذي نتحدث عنه هو متهم بكونه جبان. إن ما يريده الناس، هو أن نولد جبناء أو أبطال. إن أحد التهم التي توجه في الغالب «لطرق الحرية» هي كالتالي: ولكن إن كان هؤلاء الأشخاص أكثر هشاشة، فكيف نحصل على الأبطال إذن؟ إن هذا الاعتراض يدعو بالأحرى إلى الضحك، لأنه يفترض أن الناس يولدون أبطالا. وفي العمق هذا هو الذي يتمنى الناس أن يكون: فإذا ولدت جبانا، ستكون مطمئنا للغاية، مادام لا يمكنك فعل أي شيء، وستبقى جبانا طوال حياتك، مهما عملت؛ وإذا ولدت بطلا، ستكون كذلك مطمئنا للغاية، ستظل بطلا طوال حياتك، ستشرب مثل بطل وستأكل مثل بطل. إن ما يقوله الوجودي، هو أن الجبان يجعل من نفسه جبانا، والبطل هو الذي يجعل من نفسه بطلا؛ ثمة دائما إمكانية متاحة للجبان لكي لا يبقى أبدا جبانا، ولكي يكف البطل عن أن يكون بطلا. إن ما يهم هو الالتزام الكلي، لا يتعلق الأمر بحالة خاصة، وبفعل خاص، هو الذي يجعلك ملتزم كليا.

Jean Paul Sartre, **Existentialisme est un humanisme**, Nagel, 1970, P55-56-57-58-59-60-61-62-63

III . أفق الشخص الإنساني

1.III. ضرورةُ الفلسفَة بالنسبَة للشَّخص

كارل ياسبرز

وسط هذه العتمة ذاتها التي تحيط بالإنسان، يجد هذا الأخير الإرادة الكافية لقيادة حياته حسب ما تقتضيه الفلسفة. إذا ما حرمنا الإنسان من الحب، وتركناه وسط هذا التيه الذي يوجد عليه، فإنه سيمعن النظر في الفراغ، في حالة الاستقالة و الغُفليةanonymat التي يغرق فيها، حيث يكون فريسة شرنقة اليومي. قد يحدث إذن أن يستيقظ فجأة، فيجتاحه الخوف ويشرع في التساؤل : «من أنا؟ ما الذي ينقصني؟ما الذي يتعين علي فعله؟».

إن هذه الغفلية تزداد حدتها مع سيطرة التقنية. ففي عالم مضبوط مثل الساعة، مجزء إلى أشغال إما تستحوذ علينا أو أنها أشغال فارغة تستجيب أقل فأقل للتطلعات الانسانية، سينتهي الأمر بالفرد إلى الإحساس بأنه هو هو، وأنه لا يعدو أن يكون مجرد دولاب يتعين إدخاله في هذه الآلة أو تلك، متروكا لحريته لا يعني أي شيئ ولا يعرف أبدا ما الذي يتعين فعله. وإذا ما أصبح يجد ذاته فإن ضخامة هذا العالم ستستحوذ عليه وستدمجه من جديد داخل الآلية المفترسة، بحيث يعود إلى شغله الفارغ، وإلى رغباته التافهة.

لكن الميل نحو التخلي عن كرامته موجود سلفا في الإنسان باعتباره إنسانا. ولكي لا يضيع الإنسان بحكم استغراقه كليا في العالم، وفي العادات، وفي الشعارات، وفي مسارات حتمية، يتعين عليه أن ينتزع نفسه بقوة من العالم.

يعني التفلسف، اتخاذ قرار يعمل على انبثاق المنبع الحي من جديد داخل الإنسان، والعودة إلى الطريق المؤدي إلى ضميره، ومساعدة نفسه من خلال القيام بفعل حميمي، بكل ما أوتي من قوة. بالتأكيد ما يهم بالنسبة للحياة، على مستوى الوقائع الملموسة، هي المهام الموضوعية، بحيث يعمل الإنسان على تلبية متطلبات الحياة اليومية. لكن الإنسان الذي يريد أن يتحلى بميزة السلوك الفلسفي، يرفض أن يكون مكتفيا بتلبية هذه الإلزامات المباشرة، بل إنه يدرك ودون أن يترك نفسه أسيرة غايات محددة، أن العمل يعني سلفا أننا نسير في اتجاه الاستقالة، وبالتالي في اتجاه العوز والإحساس بالذنب. إنه يأخذ على محمل الجد التبادلات الإنسانية، تجربة السعادة والألم، النجاح والفشل، العتمة والهم. يتجلى السلوك الفلسفي، في رفض النسيان من أجل استيعاب عميق للحياة، ورفض التسلية من أجل بناء داخلي للتجربة، بحيث لا ننظر إلى الماضي كشيء معطى، بل نعمل عكس ذلك على توضيحه دائما أكثر فاكثر.

يتحقق السلوك الفلسفي، بواسطة طريقتين مختلفتين :طريقة التأمل المنعزل، يتعلق الأمر بالخشوع في مختلف تجلياته. وطريقة التواصل مع الناس، من خلال التفاهم المتبادل، حول الفعل المتفق عليه، أو تبادل الكلام، أو الصمت المشترك. من الضروري أن يكون لنا نحن البشر، كل يوم بعض اللحظات المخصصة للخشوع العميق.

Karl Jaspets, **Introduction à la philosophie**, call 10/18, 1965, P129-130-131

2.III. الشخص كقيمة تبادلية

إريك فروم

أهم حقيقة تساعدنا على فهم شخصية المجتمع المعاصر وديانته السرية هو التغير الذي طرأ على الشخصية الاجتماعية في المرحلة المبكرة للعصر

الرأسمالي فى النصف الثاني من القرن العشرين. في القرن السادس عشر كانت قد ظهرت وأخذت في النمو الشخصية الادخارية المتسلطة، وظلت هذه الشخصية الاجتماعية هي السائدة في الطبقة المتوسطة على الأقل حتى نهاية القرن التاسع عشر. وعندئذ أخذت تندمج معها، وتحل محلها تدريجيا الشخصية التسويقية.

وقد سميت هذه الظاهرة الشخصية التسويقية لأنها تقوم على ممارسة الشخص لذاته كسلعة، ولقيمته «كقيمة تبادلية» لا «كقيمة انتفاعية»، حيث أصبح الكائن البشري، سلعة في « سوق الشخصيات». ولا تختلف معايير التقييم في سوق الشخصيات عن نظيرتها في سوق السلع. في الأولى تعرض السلع للبيع، وفي الأخرى تعرض الشخصيات للبيع. وفي الحالين قيمة المعروض هي قيمته التبادلية، حيث القيمة الانتفاعية (الاستعمالية) شرط لازم لكنه ليس كافيا.

وعلى الرغم من أن نسبة المهارات والصفات الإنسانية، إلى مجمل الشخصية، تختلف من إنسان إلى آخر، إلا أن « عامل الشخصية» يلعب دائما الدور الحاسم، حيث يتوقف النجاح إلى حد كبير على كيفية إظهار الفرد «شخصيته»، كيف يجعل من مجموع صفاته وشخصيته «صفقة» مقبولة. هل هو في مجمله «مرح»،«مقنع»،«مقتحم»،«طموح»، «يُعتمد عليه»؟ وأكثر من ذلك، من أي وسط عائلي جاء؟ وإلى أي أندية ينتسب؟ وأي ناس يعرف؟ ويتوقف نمط الشخصية المطلوبة إلى حد ما على طبيعة العمل. فكل من سمسار سوق الأوراق المالية، ومندوب المبيعات، والسكرتيرة، وأستاذ الجامعة، ومدير خط سكة الحديد، أو مدير الفندق، يجب أن يقدم شخصية مختلفة عن الآخرين. وعلى الرغم من الاختلاف فيما بينهم إلا أن شرطا واحدا يجب أن يتحقق، وهو أن يكونوا مطلوبين.

ويتشكل موقف الإنسان من ذاته على النحو التالي: لم تعد الكفاءة والتأهيل لأداء عمل يكفيان، وإنما يجب أن ينجح في المباراة مع آخرين

لإحراز النجاح. لو أن كسب العيش لا يتطلب إلا الاعتماد على معلومات الإنسان وخبرته وكفاءته لكان تقدير الإنسان لذاته متناسبا تناسبا طرديا مع قدراته، أي مع قيمته الانتفاعية. ولكن، لما كان النجاح يتوقف إلى حد كبير على كيفية بيع الإنسان شخصيته فإن الإنسان يمارس ذاته كبسلعة، أو بالأحرى كالبائع والسلعة المعروضة للبيع معا. و هكذا لا يصبح اهتمام الإنسان يدور حول حياته وسعادته، وإنما يصبح كل همه أن يباع ويشترى.

وهدف الشخصية التسويقية هو التلاؤم الكامل لكي يكون صاحبها – في كل الظروف – مطلوبا في سوق الشخصيات، لم يعد لصاحبها «أنا» (كالذي كان للأفراد في القرن التاسع عشر)، يتمسك بها ويمتلكها ولا يغيرها، وإنما هو يغير هذا «الأنا» باستمرار وفقا للقاعدة « أنا أكون كما تريدني أن أكون.»

وأصحاب البنية الشخصية التسويقية أناس لا هدف لهم سوى أن يتحركوا، وأن يقوموا بأفعال على درجة من الكفاءة. وإذا ما سئلوا لماذا يجب أن يتحركوا بمثل هذه السرعة، ولماذا يجب أن يفعلوا أفعالا بأعلى درجة من الكفاءة فإنهم لا يجيبون إجابة مقنعة، وإنما يقدمون تبريرات مثل : « من أجل خلق فرص عمل أكثر»، أو «من أجل أ، تستمر الشركة في التطور والنمو». وهم لا يهتمون (اهتماما واعيا على الأقل) بالقضايا الفلسفية أو الدينية مثل: لماذا يعيش الإنسان؟ أو لماذا ينتهج طريقا في الحياة دون آخر؟ ولكل منهم أنا كبير الحجم دائم التغير ولكن بلا ذات، بلا جوهر أو إحساس بالهوية. « و أزمة الهوية» في المجتمع الحديث ناتجة في الحقيقة من أن أعضاء هذا المجتمع قد أصبحوا أدوات بلا ذوات، يستمدون هويتهم – فحسب – من العمل في إحدى الشركات الكبيرة (أو غيرها من المؤسسات البيروقراطية العملاقة)، وحيث لا توجد ذات حقيقية يستحيل وجود هوية.

وصاحب الشخصية التسويقية لا يحب ولا يكره. فهذه المشاعر التي

عفا عنها الزمن لا تناسب بنية شخصية تقوم بكل وظائفها تقريبا على المستوى العقلي، وتتجنب الانفعالات الوجدانية، بخيرها وشرها، لكيلا تتعثر المهمة الأساسية للشخصية التسويقية، ألا وهي البيع والمبادلة. أو بتعبير أدق فهي تقوم بمهمتها وفقا لما تمليه قواعد الآلة المهولة التي هي جزء منها، دون إثارة أي أسئلة باستثناء محاولة التأكد من أداء الوظيفة على نحو مَرض، كما يدل على ذلك مدى صعودهم في السلم البيروقراطي.

ولما كان أصحاب الشخصية التسويقية لا يربطهم رابط بأنفسهم ولا بغيرهم، فإنه لا قلق لديهم ولا اهتمامات بالمعنى العميق للكلمة، لا لأنهم أنانيون إلى هذه الدرجة، وإنما لأن علاقاتهم واهية بأنفسهم وبالآخرين. وهذا ما يفسر لماذا لا يعنيهم أمر الكوارث النووية أو البيئية التي تهددنا، على الرغم من أنهم يعرفون كل المعلومات المتعلقة بالموضوع. وربما يفسر عدم اكتراثهم بالخطر الذي يهدد حياتهم بافتراض أن لديهم غيرة وشجاعة فائقين. غير أن عدم اكتراثهم بمصير أبنائهم وأحفادهم يستبعد هذا الاحتمال. إن فقدان الاكتراث على كل هذه المستويات هو نتيجة عدم وجود أي ارتباطات عاطفية حتى «بأقرب» الناس لديهم. و الحقيقة هي أنه لا أحد قريب من الشخصية التسويقية ولا حتى هي نفسها.

ويمكن أن نجد في ظاهرة الشخصية التسويقية إجابة بالغة الدلالة عن سؤال محير هو: لماذا نرى الكائنات البشرية المعاصرة مغرمة بالشراء والاستهلاك بينما لا تربطها بالأشياء التي تشتريها إلا رابطة ضعيفة واهية؟ والإجابة هي أن افتقاد الشخصية التسويقية للارتباطات الحميمية ينسحب أيضا على الأشياء. ربما كانت المشتريات تعطي لمشتريها نوعا من الاعتبار والراحة لا أكثر. أما الأشياء في ذاتها فلا قيمة حقيقية لها، ويـمكن الاستغناء عنها تماما مثل ما يمكن الاستغناء عن أصدقاء والأحباء حيث لا توجد علاقات أكثر عمقا تربط الشخص بأي منها.

إن هدف الشخصية التسويقية، ألا وهو « أداء الوظيفة على الوجه

الأكمل» في الظروف المفروضة، تجعل تجاوبها مع العالم تجاوبا عقليا أساسيا، بعيدا عن الوجدان والعاطفة. والعقل، بمعنى الفهم، صفة قاصرة على النوع الإنساني، أما الذكاء التحايلي كوسيلة لتحقيق أغراض عملية فهو صفة يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوانات : والذكاء التحايلي، بلا تعقل، يمكن أن يكون خطرا، حيث يمكن – من زاوية رؤية عقلية – أن يدفع الناس في اتجاهات تؤدي إلى الدمار الذاتي. والحق أنه بقدر تعاظم الذكاء غير المحكوم تتعاظم مخاطره.

إريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر** ترجمة سعد زهران ، عدد 140/ 1089، ص 159-158-157-156

3.III الشخصُ المعاصِر: أو الإنسان المستهلِك

جان ماري بيلت

لقد حل بأوضاع الإنسان في الطبيعة اضطراب شامل تحت التأثير المزدوج للعلم والفلسفة. فعلى حين أن معظم معاصرينا قلما يهتمون بالتنقيحات التي جرت على تفسير الماركسية والفرويدية أو البنيوية، فإنهم جميعا يبدون حرصا شديدا على تتبع الحقائق الجوهرية التي تكشف عنها البيولوجيا الحديثة. ولعله للمرة الأولى في تاريخ الفكر الغربي أن لم يعد الإنسان يشعر بوجود فاصل حاد بينه وبين عالم الحيوان الذي بدأ على العكس من ذلك يدرك مشاركته إياه حتميات أساسية. وربما كان صوابا أن يعتبر الإنسان قاتلا إلهه أو لمؤسس حضارته بروميثيوس، غير أن الإنسان هو أيضا ابن للطبيعة وللأرض، يشكل جزء لا يتجزأ من المحيط الحيوي ومن عالم الحيوان اللذين يدرك الآن ضرورة تضامنه معهما.

فلم تعد البشرية في نظر الإنسان سوى نوع من بين أنواع أخرى. وشأنه شأن الأنواع التي سبقته أو الأنواع التي ترافقه اليوم في مغامرة الحياة الكبرى، ولد الإنسان يوما على فرع من فروع سلالة الرئيسات، ومن الممكن

أن يشهد، شأنه شأن غيره من الأنواع، التدهور والفناء. وهذا الوعي، الذي بدأ محدودا بأوساط المتخصصين، أخذ ينتشر بين عامة الجمهور فسجل بذلك بداية « ثورة ثقافية » ربما لم يشهد التاريخ مثلها من قبل.

(...) ها هو الإنسان إذن وقد جرد من ثيابه، وَمُنِيّ بالعزلة، وفقد المركز الذي يحتله آلاف السنين، فعاد حيوانا بين سائر الحيوانات، وتاه في غياهب الكون دون إيمان يهديه في عالم يسمو على مداركه. ويُعد ذلك حدثا ثقافيا ذا عواقب يستحيل التنبؤ بها ولا يتضح كل مغزاه إلا إذا وُضع في منظور تاريخي: إذ يبلغ الإنسان الغربي الآن نهاية حقبة ما بعد قسطنطين. فبعد قرون من الترسيخ في المسيحية ها هو يقطع كل صلة بدين آباءه وينحرف مع جميع التيارات المضادة و المتقلبة في خضم لا حدود له ولا قرار. وأدى فقدان هذا النبراس بالجهاز السيبرني بالمخ، حتى وإن بلغ ذروة الذكاء، إلى أن يدور حول نفسه في يأس، ويحبس الفكر في فقاعة لا يجد سبيلا إلى الفرار منها، ويثبط كل جنوح إلى الحرية، الأمر الذي يذكرنا بالزنبور الذي يتخبط بلا هدف على زجاج نافذة مغلقة.

يرى جاك مونو « أن الإنسان يدرك آخر الأمر، أنه وحيد في عالم فسيح الأرجاء، عديم الاكتراث انبثق منه مصادفة واتفاقا. و يسعى الإنسان إلى معرفة ما يجب عليه عمله وإلى الوقوف على مصيره، فلا يجد هذا ولا ذاك مدونا في أي مكان. ويتعين عليه عندئذ أن يختار بين الملكوت وبين الظلمات.»

غير أن الملكوت لم يعد ملكوت السماوات، وإنما هو اليوم « ملكوت الفكر والمعرفة والإبداع». وهو ملكوت يجد الإنسان فيه نفسه وحيدا حقا. خاصة أن مونو يقضي، في حكم لا مرد له، بتصفية جميع الديانات وكل النظريات الميتافيزيقية. انبعاث عجيب للنزعة العلمية وهذا القرن العشرون يقترب من نهايته، انبعاث يذكر بالمذهب الوضعي لأوغست كونت.

(...) إن التفاوت بين ما نتلقاه من تعليم وبين الأمر الواقع، ومعدل

تطور الأفكار، والسرعة الفائقة لتتبع الأحداث، يترتب عليها جميعا أن إنسان اليوم لم يعد يعرف : من يكون؟ ولا يدري: بما يؤمن؟ ولا يكاد يكون لديه من الوقت ما يتيح له التساؤل: من أين أتى وإلى أين يذهب؟ فنحن نعيش زمن حيرة وتردد وتأهب يؤاتي كل ما فيه وقوع تحولات جماعية حاسمة:ولم تلبث تلك التحولات أن وقعت، إذ تحول الإنسان اليتيم إلى إنسان مستهلك، واستعيض عن الكاتدرائيات بالمحلات التجارية العملاقة!

جان ماري بيلت، **عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة** / ن ترجمة السيد محمد عثمان، عالم المعرفة، عدد 189/ 1994، ص. 40-36-4034-36-34

4.III. الأشكال الجديدة للمراقبة

هيربيرت ماركيوز

إن الحقوق والحريات التي كانت تشكل العوامل الأساسية في المراحل الأولى للمجتمع الصناعي، فقدت حيويتها؟ في مرحلة لاحقة، فقد فرغت من محتواها التقليدي. فحرية التفكير، والتعبير والوعي- مثلها في ذلك مثل المقاولة الحرة التي تخدمها وتحميها- تتشكل بالأساس من أفكار نقدية، تسعى نحو تعويض ثقافة مادية وعقلية متجاوزة، بثقافة أخرى أكثر فعالية وأكثر عقلانية. وعندما غدت هذه الحريات والحقوق ممأسسة، فإنها أصبحت تتقاسم نفس المصير مع المجتمع الذي هي الآن جزء لا يتجزأ منه. فما تحقق يحجب البدايات المنطقية التي كانت في الأول.

كلما أصبح بالإمكان التحرر من البؤس، وهذا هو المحتوى الملموس لكل حرية، إلا وفقدت الحريات - المرتبطة بمرحلة أولية من الإنتاجية - محتواها الأصلي. فاستقلالية الفكر، واستقلالية الذات والحق في المعارضة السياسية، كلها الآن محرومة من القيام بوظيفتها النقدية أساسا، داخل المجتمع، والذي بحكم تنظيمه، يبدو أنه أصبح كل يوم قادرا أكثر على

إرضاء الحاجيات الفردية. إن مثل هذا المجتمع يمكن أن يشترط القبول بمبادئه بمؤسساته، يجب أن ندافع عن بدائل سياسية، ونبحث عنها داخل الوضع القائم، هكذا يختزل دور المعارضة، فسواء تعلق الأمر بنسق سلطوي أو بنسق غير سلطوي، يحقق الإرضاء التدريجي للحاجات، فإن الأمر سيان بهذا الصدد. في مثل هذه الشروط، حيث يكون مستوى الحياة في تصاعد، فإن عدم الامتثال للنسق ليس له على ما يظهر أية منفعة اجتماعية، خاصة عندما يؤدي ذلك إلى مساوئ اقتصادية وسياسية ملموسة، ويؤدي كذلك إلى تهديد حسن سير الكل. فلماذا يجب على إنتاج وتوزيع الخيرات أن يخضع للمنافسة بين الحريات الفردية، بينما نجد أن هناك ضروريات حيوية معرضة للخطر؟

(...)لقد بلغ المجتمع الصناعي المرحلة، التي لا يمكننا فيها أبدا أن نحدد المجتمع الحر حقا بالمعنى التقليدي للحرية الإقتصادية، السياسية والثقافية؛ هذا لا يعني أن هذه الحريات فقدت دلالتها، بل عكس ذلك، فهي أكثر دلالة من أن تختزل في الإطار التقليدي.

وحدها مصطلحات سلبية يمكنها أن تعبر عن هذه الأشكال الجديدة، لأنها بمثابة نفي للأشكال المهيمنة. هكذا فالتمتع بالحرية الاقتصادية يجب أن تعني التحرر من الاقتصاد، ومن الإكراه الممارس من طرف القوى والعلاقات الاقتصادية، كما يعني التحرر من الصراع اليومي من أجل الوجود؛ بحيث لا يجد الإنسان نفسه مرغما على الكد من أجل كسب قوته: إن التمتع بالحرية السياسية يجب أن يعني لدى الأفراد التحرر من السياسة، والتي لا يملكون إزاءها أية مراقبة فعلية. كما أن التمتع بالحرية الثقافية(الفكرية)، يجب أن يعني أننا أصلحنا الفكر الفردي، والذي هو حاليا غارق داخل أنواع التواصل الجماهيرية، إنه ضحية المذهبية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه ليسَ هناك صانعي «الرأي العام» بل ليس هناك رأي عام. إذا كانت هذه الافتراضات ذات لكنة لا واقعية، فذلك ليس

لأنها افتراضات طوباوية، بل لأن القوى التي تتعارض بصدد تحققها هي قوى جبارة.

ولدعم هذا الصراع ضد التحرر، ثمة سلاح فعال ودائم، ألا وهو تعيين الحاجات المادية والعقلية، التي تعمل على تأييد أشكال متجاوزة من الصراع من أجل الوجود.فكثافة و إرضاء و حتى طبيعة الحاجات الإنسانية، ماعدا المستوى البيولوجي، كلها كانت مشروطة. أن نفعل شيئا ما أو لا نفعله، أن نستخدمه أو ندمره، أن نمتلكه أو نرفضه، كل هذا أصبح يعتبر كحاجات، انطلاقا من اللحظة التي تكون فيها بمثابة ضرورات و حاجات بالنسبة للمؤسسات و المصالح المهيمنة. بهذا المعنى، فالحاجات الإنسانية هي حاجات تاريخية، و في مواجهة مجتمع يمارس قمعا على الفرد، يتعين علينا تحديد حاجات الأفراد و حقهم في إرضائهم حسب المعايير التي تتجاوز الوضعية الحالية، و التي تضع بالنسبة للحاجات سلما من القيم، تكون له علاقة حقيقية مع الواقع الإنساني.

يمكننا أن نميز بين الحاجات الحقيقية و الحاجات المزيفة. فالحاجات «المزيفة» هي تلك التي تفرضها المصالح الاجتماعية الخاصة على الفرد: وهي الحاجات التي تبرر العمل الشاق، العدوانية، البؤس، الظلم. وإرضاؤها يمكن أن يكون مصدر راحة بالنسبة للفرد، و لكن يجب علينا أن لا نحمي مثل هذه السعادة إذا كانت ستمنع الفرد من إدراك الشقاء العام، و من تَحَيُّنُ الفرص من أجل القضاء عليه. و نتيجة ذلك هي أن ننعم بالغبطة وسط الشقاء. فأن نسترخي و أن نتسلى، أن نتصرف و أن نستهلك طبقا لما يمليه علينا الإشهار، أن نحب و نكره ما يحبه و يكرهه الآخرون، هي في أغلبها حاجات زائفة. إن لمثل هذه الحاجات وظيفة و محتوى اجتماعي يتحددان من خلال قوى خارجية ليس في متناول الفرد مراقبتها؛ ذلك أن نموها و إرضاءها خاضع لقوانين خارجية. فأن تصبح هذه الحاجات المجددة و المعززة بشروط وجود الفرد، هي ذاتها حاجاته، و أن يتطابق هو معها.

وأن يكتشف نفسه في إرضاء هذه الحاجات، فهذا لا يغير في الأمر شيئا: إذ أن هذه الحاجات تبقى كما كانت (محلية) دائما، نتاجا لمجتمع تقتضي فيه المصالح المهيمنة اللجوء إلى القمع.

إن الحاجات القمعية هي الأكثر قوة، و هذا أمر واقع، مقبول في سياق الإخفاق و الجهل. و لكنه واقع يجب أن يتغير، فالفرد السعيد معني بهذا الصدد مثله في ذلك مثل أولئك الذين يجعلون بؤسهم هو ثمن إرضاء حاجاته. في مثل هذا المستوى الذي بلغته الحضارة، فإن الحاجات الوحيدة التي يجب إرضاؤها تماما هي الحاجات الحيوية، التغذية، السكن، اللباس. إن إرضاء هذه الحاجات هو الشرط الأول من أجل تحقيق كل الحاجات، سواء كانت سامية أم غير سامية.

إن كل وعي، و كل تجربة لا تقبل بالمصالح الاجتماعية المهيمنة، باعتبارها قانونا أسمى للفكر و للسلوك، يجب أن تطرح للمناقشة الحاجات و الإرضاءات المتعلقة بكون قائم على ثنائية الحقيقي و الزائف. إنهما أولا وقبل كل شيء مصطلحان تاريخيان، و أن موضوعيتها هي أيضا تاريخية. فأن نحكم على الحاجات و على إرضائها في مثل هذه الشروط، يعني أن نقبل بمعايير الأولوية، معايير لها علاقة مع النمو الأفضل للفرد، و لكل الأفراد، بفضل استخدام أفضل للموارد المادية و العقلية (الفكرية) التي يتوفرون عليها. و هي موارد يمكن أن نحسبها. إن «حقيقة» و «زيف» الحاجات تعبر عن شروط موضوعية، بحيث إن الإرضاء الكوني للحاجات الحيوية، وفيما وراء ذلك. فإن التخفيف التدريجي من الشغل الشاق ومن البؤس، هي معايير صالحة بشكل كوني، و لكن، من حيث هي معايير تاريخية، فإنها تختلف حسب مناطق و مراحل تطورها، و بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نحددها فقط إذا تناقضت (تقريبا) مع المعايير المهيمنة. و مع ذلك ما هي المحكمة التي بإمكانها أن تطالب بالبث في الأمر؟

يمكن القول، في نهاية التحليل إن الأفراد هم ذاتهم الذين يتعين عليهم

الجواب بصدد سؤال الحاجات الحقيقية و الحاجات الزائفة، فقط في نهاية التحليل، يعني عندما يكونون أحرارا في تقديم جوابهم الخاص. لكن مادمنا نحرمهم من الاستقلالية، و ماداموا يخضعون للمذهبية و للاشتراط (حتى على مستوى غرائزهم)، فإن الجواب الذي يعطونه لهذا السؤال لا يمكن أن نعتبره حقا هو جوابهم. و مع ذلك، و لنفس السبب، فليس هناك أية محكمة بإمكانها أن تنسب لنفسها الحق في تحديد الحاجات التي يجب تطويرها و إرضاؤها. علينا أن ندين هذا النوع من المحكمة. و لكن هذا لا يجعلنا نتخلى عن السؤال: كيف يمكن لأشخاص خضعوا لهيمنة فعالة و ناجحة، أن يخلقوا من تلقاء ذاتهم شروط الحرية؟ كلما أصبحت إدارة المجتمع القمعي عقلانية، إنتاجية، تقنية و كلية، إلا و أصبح الأفراد يجدون صعوبة في تخيل الوسائل التي تسمح لهم بتكسير طوق عبوديتهم و التمتع بحريتهم. بالتأكيد، أن نفرض العقل على مجتمع بكامله، هي فكرة مفارقة و مشينة – و لكن يمكننا أن نعترض على فضائل مجتمع يجعل هذه الفكرة معرضة للسخرية، بينما يفرض على ساكنته إدارة كلية (شاملة). إن كل تحرر يعني أن نكون على وعي بالعبودية. و هذا الوعي يتم التشويش عليه من طرف إرضاءات و حاجات راجحة، و التي حول الفرد جزء كبيرا منها إلى إرضاءاته و حاجاته الخاصة. لقد عوض التاريخ دائما نسقا من الإشراط، بنسق آخر؛ إن الهدف الصميم الوحيد هو تعويض الحاجات الزائفة، بحاجات حقيقية. مع التخلي عن الإرضاء القمعي.

إن ميزة المجتمع الصناعي المتقدم، تكمن في الكيفية التي يخنق بها حاجاته التي تتطلب التحرر – بما في ذلك الحاجة إلى التحرر مما هو قابل للتحمل و مفيد و مريح – و في نفس الوقت نجده يدعم و يبرر قوة التدمير و الوظيفة القمعية لمجتمع الوفرة. إن المراقبات الاجتماعية تعمل على خلق حاجة لا تقاوم، و هي الحاجة إلى شغل خانق (يستولي علينا كليا) ليس ضروريا بالفعل، الحاجة إلى أشكال من التسلية تمدح و تمدد هذا

الاختناق (الاستيلاء)، الحاجة إلى الحفاظ على حريات مخيبة للآمال. مثل حرية منافسة الأسعار المتفق عليها سلفا، حرية صحافة تفرض الرقابة على ذاتها، و أخيرا حرية الاختيار بين العلامات الإشهارية و البطاقات الملصقة. يمكن للحرية، بحكم تقنينها من طرف وحدة كلمة قمعية، أن تصبح أداة قوية للهيمنة. إن الحرية الإنسانية لا تقاس حسب الاختيار الممنوح للفرد، فالعامل الوحيد الحاسم في تحديدها هو ما يمكن أن يختاره و ما يختاره فعلا الفرد. إن معيار الاختيار الحر لا يمكن أبدا أن يكون مطلقا، و لكنه ليس نسبيا تماما فالقدرة على انتخاب الأسياد بكل حرية لا ينفي لا الأسياد و لا العبيد. فالاختيار بكل حرية من بين عدد متنوع من السلع و من الخدمات، لا يدل على الحرية، إذا كانت هناك مراقبات اجتماعية تفرض ثقلها على حياة مليئة بالكد و القلق – و إذا كان يتعين علينا أن نكون مستلبين. و إذا كان الفرد يجدد تلقائيا حاجاته المفروضة، فهذا لا يعني أنه مستقل، بل هذا يؤكد فقط على أن المراقبات فعالة.

(...)و لكن مصطلح «الإستدماج» قد لا يصف أبدا الطريقة التي يعمل بها الفرد على تجديد و استدامة أنواع المراقبة الخارجية التي يمارسها المجتمع عليه. إن الإستدماج يستدعي الخطوات التلقائية تقريبا، و التي بواسطتها تمرر الأنا ما هو «خارجي» إلى ما هو «داخلي». هكذا فالإستدماج يعني وجود بعد داخلي معاكس، و الذي يمكن فصله عن الأوامر الخارجية – كما يعني أن هناك شعور و لاشعور فرديان متميزان عن الآراء و السلوكيات العمومية (لهذا السبب فوظيفة الأسرة تغيرت بطريقة حاسمة: فوظائف التنشئة الاجتماعية أصبحت أكثر فأكثر من مهام جماعات ووسائل التواصل التي هي موجودة خارج الأسرة. انظر هربرت ماركوز، الإيروس و الحضارة، منشورات مينوي، 1962، ص، 90). في هذه الحالة الأخيرة، فإن فكرة «الحرية الخارجية» ستجد لها سندا في الواقع: إنها تعني الفضاء الخاص الذي بداخله يمكن للإنسان أن يصير و يبقى «هو ذاته.»

لقد غزى اليوم الواقع التكنولوجي، هذا الفضاء الخاص، و عمل على تقليصه. لقد أصبح الفرد مستغرقا كليا في الإنتاج، و في التوزيع الجماهيري هكذا فالسوسيولوجيا الصناعية أصبحت منذ مدة طويلة تستحوذ على المعمل. لقد تبلورت مختلف سيرورات الإستدماج، في شكل ردود أفعال تكاد تكون ميكانيكية. و بالتالي ليس هناك تكيف بقدر ما هناك محاكاة تماثل، و تطابق مباشرة للفرد مع مجتمعه و من خلاله، مع المجتمع منظورا إليه في كليته.

إن هذا التطابق المباشر، الأوتوماتيكي، الذي ميز الأشكال البدائية للمجتمع، يظهر من جديد في الحضارة الصناعية المتقدمة. لكن ثمة تنظيم وتدبير محكمان و علميان، عملا على خلق هذه «المباشرية» الجديدة. في هذه السيرورة نجد أن البعد «الداخلي» للفكر الذي يمكن أن يحث على معارضة الوضع القائم، تقلص. ففقدان هذا البعد، حيث نجد الفكر السلبي قوته – القوة النقدية للعقل – هي الرأي الإيديولوجي المعاكس للسيرورة المادية، والتي يعمل من خلالها المجتمع الصناعي على إسكات أنواع المعارضات والتصالح معها. فالتقدم التقني هو الذي يجعل العقل خاضعا لوقائع الحياة، و يجعله قادرا أكثر على تجديد بشكل دينا مي عناصر هذا النوع من الحياة. إن فعالية النسق تحول دون الاعتراف بكونه لا يضم سوى العناصر التي تعمل على نقل السلطة القمعية للمجتمع ككل. إذا كان الأفراد يجدون نفسهم في الأشياء، التي تنمط حياتهم، فذلك ليس لأنهم ليسوا هم الذين يضعون قانون الأشياء، بل لأنهم يقبلونه – ليس باعتباره قانونا فيزيائيا ولكن باعتباره قانون مجتمعهم.

لقد قلت منذ قليل، إن مفهوم الاستيلاب يصبح مفهوما إشكاليا عندما يتطابق الأفراد مع الوجود الذي فرض عليهم، و الذي يجدون فيه تحققهم و إشباعهم. إن هذا التطابق ليس وهما بل واقعا. و مع ذلك فهذا الواقع هو في حد ذاته ليس سوى مرحلة متقدمة جدا من الإستيلاب؛ لقد

أصبح الواقع موضوعيا تماما؛ لقد أصبحت الذات المستلبة هي مستغرقة في وجودها المستلب. لم يعد هناك سوى بعد واحد، إنه موجود في كل مكان و في كل الأشكال. إن إنجازات التقدم تتحدى وضعها إيديولوجيا موضع اتهام، كما تتحدى تبريرها؛ فأمام محكمته أصبح «الوعي الخاطئ» بالعقلانية هو الوعي الحقيقي.

Herbert Marcuse, **L'Homme Unidimentionel**, Minuit 1er chakitre, 1969

[ترجمة عزيز الزرق ومنير المحجوجي]

5.III الشّخصيةُ الإشهَارِيَة

جان بودريار

إن «الشخص» كقيمة مطلقة، من خلال هذه الملامح الغير قابلة للإختزال ومن خلال ثقله الخاص، كما عمل كل هذا التقليد الغربي على وضع صورة عنه، باعتباره أسطورة منظمة للذات، بكل أهوائها، إرادتها، وطبعها أو...ابتذالها، إن هذا الشخص غائب، ميت ممحي من كوننا الجاري. وهذا الشخص الغائب، هذه المؤسسة المفقودة هي التي سيتم « شخصنتها». إن هذا الكائن المفقود هو الذي سيعاد بناؤه تجريديا، من خلال قوة العلامات، داخل لائحة مخففة من الاختلافات، إنه يتجلى في الميرسيديس، في هذه العلامة الإشهارية التي سيحملها الشمبوان الملون، وداخل آلاف العلامات البارزة، المسجلة من أجل خلق جديد لنوع من الفردانية التركيبية، وفي العمق من أجل الانغماس في أقصى درجات الغُفلية، مادام الاختلاف هو تحديدا ما ليس له اسم.

إن الاختلافات التي تميز الأشخاص، تجعل منهم كائنات متناقضة. إن الاختلافات»المشخصنة» التي تعدنا بها الوصلات الإشهارية لا تجعل الأفراد متعارضين مع بعضهم البعض، إنها توضع في قلب تراتبي داخل سلم غير محدد، وتلتقي في نماذج، انطلاقا منها يتم إنتاجها وإعادة إنتاجها.

علما بأن التميز، يعني التموقع داخل نموذج، يتم تحديده مرجعيا من خلال نموذج مجرد، صورة مركبة من النماذج، لذا فهو يتخلص من كل اختلاف واقعي، من كل تفرد، والذي لا يمكن أن يتحقق، إلا داخل العلاقة الملموسة، الصراعية، مع الآخرين ومع العالم. هذه هي معجزة ومأساوية التميز.

Jean Boudrillard, **Société de Consomation**, Gallimard, 1970, P125

6.III النَّزْعَة الشَّخْصَانِية

إيمانويل موني

ليس الشخص موضوعا. بل إنه ذاك الشيء الذي لا يمكن أن نتناوله باعتباره موضوعا. هذا جاري، إنه يملك إحساسا متفردا عن جسده، لا أستطيع الشعور به. لكن يمكنني أن أرى هذا الجسد من الخارج، وذلك بتفحص الحالات المزاجية، والوراثية، وبتفحص الشكل والأمراض، وباختصار إنني أتناوله كمادة معرفية فيزيولوجية، وطبية،الخ. إنه موظف، وهناك وضعية قانونية للموظف، وسيكولوجية خاصة بالموظف، أستطيع أن أدرسها وأطبقها عليه حتى و إن لم تكن تعكس بالتمام ما هو عليه في واقعيته الشمولية. إنه كذلك، وعلى نفس المنوال، فرنسي، برجوازي، مصاب بالهوس، اشتراكي مسيحي،الخ. لكنه ليس مجرد أحد بل إنه فلان بعينه. إن آلاف الطرق التي قد أعتمد عليها في تحديده، باعتباره نموذجا لطبقة معينة، يمكن أن تساعدني على فهمه وعلى استخدامه، وبالتالي على معرفة كيف أتصرف عمليا معه. لكن كل هذه الأشياء ليست سوى قطع مجزءة، نقتطعها كل مرة من أحد أبعاد وجوده.إن آلاف الصور المكدسة لن تصنع إنسانا يمشي، ويفكر ويريد(...) يقدم هيكسلي في « أفضل العوالم» عالما يعمل فيه الأطباء والسيكولوجيون العسكريون، على إشراط كل فرد حسب معلومات دقيقة يتوفرون عليها. إنهم يفعلون ذلك، بكل سلطة، من الخارج، بحيث يختزلون جميع الأفراد في كونهم مجرد آلات معدة

بشكل جيد ومصانة، إن هذا العالم الذي يتجاوز ما هو متفرد، هو مع ذلك متعارض مع العالم الشخصي، لأن الكل يتم تدبيره، ولا شيء يخلق، لا شيء يترك لمغامرة الحرية المسئولة. إنه يجعل من الإنسانية دار حضانة ضخمة وتامة.

ليس هناك إذن الأحجار، والأشجار والحيوانات والأشخاص، بحيث يمكن للأشجار أن تصبح متحركة، وتصبح الحيوانات أكثر فطنة. ليس الشخص هو أروع موضوع في العالم، موضوع نستطيع أن نعرفه من الخارج، مثل باقي الموضوعات. بل إنه الواقع الوحيد الذي نعرفه والذي نشكله من الداخل. إنه حاضر في كل مكان، وليس معطى في أي مكان. هذا لا يعني أننا نضعه في ما يتعذر وصفه. إن تجربة غنية تغوص في عمق العالم، بإمكانها أن تعبر عن نفسها بواسطة خلق غير منقطع للعديد من الحالات، والقواعد والمؤسسات. ولكن وأخذا بعين الاعتبار كون ثروة الشخص غير محددة، لا شيء مما يعبر عنه يمكن أن يفيه حقه كله، لا شيء مما يشرطه يمكن أن يجعله خاضعا. إنه ليس فقط مجرد موضوع مرئي، إنه ليس عبارة عن مقيم داخلي، وليس جوهرا يتحكم في سلوكنا، وليس مبدأ مجردا متعلقا بأفعالنا الملموسة: فإذا نظرنا إليه كذلك، سنكون قد تعاملنا معه أيضا كموضوع، أو كشبح موضوع. بل إنه نشاط معاش بفضل الخلق الذاتي، بفضل التواصل والانخراط، يدرك ويعرف من خلال فعله، باعتباره حركة شخصانية.

E.Mounier, **Personnalisme**, edi: que sais-je ? P5

7.III. الشَّخْصَانِية الإسْلامِيّة

محمد عزيز لحبابي

يجب أن نستخلص من تطور الفكر الإسلامي، عناصر جديدة من أجل مواجهة وضعيات جديدة. ولأن المذاهب توجد داخل عالم يتغير باستمرار، لذا لا يمكن إلا أن تكون في صيرورة.

إذا كان لزاما علينا أن نموقع أنفسنا مقارنة مع ثقافات أخرى، وفلاسفة آخرين، بالنسبة لكل ما يتعلق بحياتنا المادية، فإذا كان مصير كل واحد منا يجد نفسه، بقوة الأحداث، مرتبطا بمصير بلد بكامله، حيث تتعايش مختلف المعتقدات والجنسيات، فما بالك بمصير قارة أو مجموعة من القارات، فكيف يمكننا، على صعيد الفكر والإيديولوجيا، أن نتابع حياتنا الدينية والثقافية بإيقاع بطيء؟ لكل عصر حقائقه، ولن نكون حقا منسجمين مع ذواتنا، إلا إذا كنا قادرين على التموقع أفضل ما يمكن، بالنسبة لهذه الحقائق، في أبعادها الواقعية، والملموسة والكونية.

على الإسلام أن يواجه الحضارات الصناعية، متسلحا بفكر واقعي، وبرؤى جديدة، يعني عليه أن يكون ملتزما إلى أقصى حد، بالمشاكل الأرضية. بحيث نحصل على نوع من التوافق بين السماء الخالدة والمطلقة، و الأرض المتغيرة والنسبية، بين الإيمان والممارسات اللائكية اليومية، بين القلب والبطن، وينبغي أن يكون المجددون على بينة من أنهم سنتابعهم ونصدر أحكاما بصددهم. علينا أن نعيد التفكير في المذاهب من أجل تحصيل نوع جديد من الوعي. إن عملا يجمع بين التنقية الروحية و السلوك أصبح شيئا يفرض نفسه حاليا.

لقد كنا ننطلق من الله، من أجل الوصول إلى معرفة العالم، ولقد آن الأوان كي ننطلق من العالم من أجل الوصول إلى الله، بمعية أشباهنا. فنشهد على وجود الله عوض التأمل فيه؛ علينا أن نخرج من ذاتنا لكي نتصرف

ونعثر من جديد على ذاتنا باعتبارها فاعلة داخل العالم؛ علينا أن نعمل على تحقيق الإنسان في كل الأبعاد، علينا أن نجدد إضفاء القيمة على الشغل. ففي العمل وبه يلتقي الإنسان بالإنسان ويقيمان العلاقات مع الله؛ فالشغل هو الوسيط بين الإنسان و بين الإنسانية والله. ما هي الحقيقة؟ هل هي في عالم الأفكار؟ أم في التقليد؟ فعندما يعتبر المسلم الحقيقة كرؤية، كشيء يتعين تحقيقه وكسب رهانه، آنذاك سيصبح حاملا لحقيقة غير مجردة.

إن الشغل كقيمة ملموسة يعيد الإنسان إلى ذاته ويدخله التاريخ. سيكون المسلم شاهدا على الحقيقة الإنسانية وعلى الشرعية: يحسن استعمالها جيدا، ويستعمل أحسن استعمالا تعليم القرآن والسنة. التنقية والتطهير: تلك هي المهمة المزدوجة التي يتعين القيام بها.

.M.A.Lahbabir, **Le Personalisme musulman**, P.U.F, 1967, P117-118

8.III. الوعيُ والهُوية فِي العصرِ الكوكَبي

أمارتيا صن

في الواقع إن أنواعا من ردود الأفعال البديلة على المظالم والشعور بالجور الكوكبي يمكن إلى حد ما أن تتنافس مع بعضها لجذب انتباه شعوب العالم اليوم. إن التشخيص نفسه الذي، من منظور واحد، يدفع إلى البحث عن المساواة الكوكبية يمكن أيضا في ضوء آخر، أن يكون مادة جيدة يجري تحريفها وتقليصها وتخشينها وتغليظها لتغذي قضية الانتقام الكوكبي.

سوف يعتمد الكثير على كيفية معالجة قضية الهوية في تقييم آثار الظلم الكوكبي. ويمكن أن تأخذنا هذه الكيفية إلى اتجاهات متعددة مختلفة. والاتجاه الذي يستخدم حاليا وله أثر مدمر، هو رعاية واستغلال السخط الذي يسببه إدراك المهانات السابقة أو ا لتفاوتات الحالية، بناء على بعض المقارنات الانفرادية للهوية، خصوصا من خلال صيغة « الغرب – ضد – الغرب». إننا نرى الكثير من ذلك في وقتنا هذا يكمل ويغذي، إلى حد ما،

هوية دينية ميالة إلى القتال (خاصة الإسلامية)جاهزة لمواجهة الغرب». هذا عالم الهويات انفرادية التقسيم، حيث يتم تطويع التباينات الاقتصادية والسياسية لتتحول - كموضوع ثانوي- إلى خلافات في الإثنية الدينية.

ولحسن الحظ ليس هذا هو السبيل الوحيد الذي تمكن به معالجة المظالم الكوكبية والمهانات الماضية والحاضرة. فأولا، يمكن أن تأتي استجابة بناءة من معالجة المظالم والجور الكوكبي بشكل أكثر صراحة، بفهم أوفى للقضايا الحقيقية المرتبطة به، والاتجاهات الممكنة للعلاج. ثانيا، يمكن لعب دور بناء أيضا عن طريق العولمة ذاتها، ليس فقط من خلال الرفاهية التي يمكنها أن تولدها - والمزيد من العدالة في اقتسامها - وبعملية إلحاق العلاقات الاقتصادية الكوكبية بإجراءات مؤسسية أخرى، ولكن أيضا من خلال الاهتمامات العابرة للحدود التي يمكن أن تنتج من العلاقات الإنسانية المكثفة التي يولدها التقارب الاقتصادي الكوكبي.

لقد تقلص العالم كثيرا في العصر الحديث من خلال تكامل أقرب، واتصالات أسرع، ومداخل أسهل. ولكن منذ قرنين وربع قرن من الزمن، تحدث دافيد هيوم عن مساهمة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية المتزايدة في توسيع تأثير إحساسنا بالهوية والمدى الذي يغطيه اهتمامنا بالعدالة. كان هيوم يتحدث عن إمكان أن تساعد العلاقات التجارية والاقتصادية بين البلاد في تعزيز تداخل شعوب متباعدة بعضها مع بعض. وإذ يصل الناس اليوم إلى تقارب أكبر مع بعضهم البعض، يمكنهم أن يبدأوا بالاهتمام بأشخاص بعيدين ربما كان وجودهم غير مدرك بما يكفي قبل ذلك.

إن الاهتمام المنتشر بالمظالم والتفاوتات الكوكبية، الذي تكون احتجاجات مناهضة العولمة جزءا منه، يمكن أن يرى كنوع من التجسيد لما كان يتكلم عنه دافيد هيوم في دعواه بأن التقارب في العلاقات الاقتصادية سوف يجعل أناسا متباعدين يدخلون في مجال «الاتساع التدريجي في نظرتنا إلى العدالة». ويتناسب هذا مع ما سبق أن قلناه، من أن أصوات

الاحتجاج الكوكبي هي جزء من أخلاقيات جديدة للعولمة في العالم المعاصر. ورغم أن الانتقاد الموجه للرأسمالية العالمية، بإهمال المساواة غالبا ما يقف عند مجرد الشجب، فمن السهل أن يمتد إلى المطالبة بالمزيد من المساواة الكوكبية من خلال تعديلات مؤسسية ملائمة.

إن انتقادات «مناهضة العولمة»، التي تركز على الصفقات الظالمة والبعيدة عن المساواة التي يحصل عليها المستضعفون في العالم، لا يمكن رؤيتها بشكل حصيف واع (اعتبارا للاستخدام القوي لأخلاقيات العولمة في تلك الانتقادات) باعتبارها مناهضة للعولمة حقا. إن الأفكار المحركة توحي بالحاجة إلى السعي إلى صفقة أكثر عدلا للمحرومين والبؤساء، وإلى توزيع أكثر عدالة للفرص في نظام عالمي معدل بشكل مناسب. ويمكن أن تكون المناقشة العالمية لمدى إلحاح هذه القضايا أساسا لبحث بناء عن الطرق والوسائل التي يمكن بها تقليل الظلم الكوكبي. هذا البحث بالغ الأهمية في حد ذاته، ولابد أن يكون هذا هو الشيء الأول - والرئيسي - الذي نقوله عنه. ولكنه يمكن أن يكون له دور جوهري للغاية في إبعادنا عن مواجهة هويات حادة الانقسام. إن الفرق يكمن في كيف نختار أن نرى أنفسنا.

أمارتيا صن، « الهوية والعنف»، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة، عدد 352/2008، ص. 150-149-148

9.III تحدِّيَاتَ الشمُولِية

إدغار موران

إن الشرط الإنساني غائب تماما داخل تعليمنا الذي يفككه إلى قطع معزولة. ومع ذلك، فإن التطورات الحديثة العهد لعلوم الطبيعة والتقليد الكبير للثقافة الإنسانية بإمكانهما أن يقدما تعليما تتضافر فيه جميع المباحث بهدف دفع كل فكر شاب لأن يعي ماذا يعني أن يكون كائنا إنسانيا. مثلا، تسمح الكوسمولوجيا المعاصرة بالتعرف على موقعنا الصغير جدا داخل

كوكب ثالث لشمس تقع على هامش مجرة هامشية داخل كون هائل، كما تسمح لنا، في الوقت ذاته، بمعرفة بأن كل واحد منا يحمل داخله الجزيئات التي تشكلت منذ ولادة الكون، والذرات التي شيدتها الشموس السابقة على شمسنا، والجزيئات التي تشكلت على الأرض قبل كل حياة . تمكن علوم الأرض من موضعتنا داخل تطور الحياة . ويبين لنا علم ما قبل التاريخ الجديد من الآن فصاعدا المسيرة الطويلة للأنسنة التي عملت على انبعاث اللغة الإنسانية و الثقافة دون أن نتوقف عن أن نكون حيوانات رغم تحولنا إلى بشر. أخيرا، من المفروض أن يمكننا مجموع العلوم الإنسانية من تمييز مصيرنا الفردي، ومصيرنا الاجتماعي، ومصيرنا التاريخي، ومصيرنا الاقتصادي، ومصيرنا الخيالي، والأسطوري، أو الديني. ومن جهة الثقافة الإنسانية، فإن الأدب والمسرح والسينما تسمح لنا بمعاينة الأفراد في تفردهم وذاتيتهم، وفي تجدرهم الاجتماعي والتاريخي، وأهوائهم، وأنواع حبهم، وكراهيتهم، وطموحاتهم وغيرتهم. إنها تحثنا على الوعي بالوقائع الإنسانية، خاصة في مجال العلاقات العاطفية، والانخراط في عائلة، وفي طبقة ، وفي مجتمع، وفي أمة، وفي تاريخ، باختصار، الوعي بالسمات المركبة للشرط الإنساني. كما يقودنا الشعر والفنون إلى الأبعاد الجمالية للوجود البشري و إلى البحث عن الميزة الشعرية للحياة، وتقودنا الفلسفة نحو كل المشاكل الأساسية التي يطرحها الكائن البشري. ينبغي إذن التعرف عن ماهية الكائن الإنساني الذي يتحدد، في آن، بالطبيعة وبالثقافة، ويخضع للموت مثله مثل أي حيوان، ولكنه الكائن الحي الوحيد الذي يومن بوجود حياة بعد الموت، والذي قادتنا مغامرته التاريخية إلى العصر الكوكبي.

لذلك بالإمكان الخضوع لغاية التعليم المتمثلة في مساعدة التلميذ على التعرف على ذاته في إطار إنسانيته، وموضعتها في العالم وتحمل مسؤوليتها. كل هذا عليه أن يساهم في تكوين وعي إنسي وأخلاقي بالانتماء للإنسانية، وهو الانتماء الذي يجب تكميله بالوعي بالطابع الأمومي للأرض في

العلاقة بالحياة، وللحياة في العلاقة بالإنسانية.

هذا يعني تحضير العقول لمواجهة اللايقينيات ومشاكل الوجود الإنساني . على تعليم لايقين العالم أن ينطلق من العلوم : فهي تبين السمات الصدفوية والعرضية، و الكارثية في بعض الأحيان لتاريخ الكون (اصطدامات المجرات، انفجارات النجوم) ، وتاريخ الأرض، وتاريخ الحياة الذي تميز بكارثتين كبيرتين دمرتا جزءا كبيرا من الأنواع، والتاريخ الإنساني، وتوالي الحروب و أنواع الدمار والتي اختفت جراءها كل الإمبراطوريات القديمة، وأخيرا لايقين الأزمة الحاضرة. تظهر مشاكل الحياة في الأدب والشعر والسينما، حيث يكون بإمكان المراهق التعرف على حقائقه الخاصة، والتمييز فيها بين الصراعات والتراجيديات التي عليه مواجهتها.

يتطلب تعليم المواطنة تعليم معنى الأمة–وهو التعليم الغائب كلية. سيضع تاريخ فرنسا التلميذ في إطار شرطه كمواطن فرنسي داخل أمته وثقافته وقوميته المصيرية. سيشتمل تعليم المواطنة أيضا، عبر تاريخ أوروبا وتاريخ العصر الكوكبي، على إمكانية تطوير المواطنة الأوروبية والمواطنة الأرضية داخل كل فرد. على تعليمنا أن يساهم في التجذير الخاص لكل فرنسي شاب داخل تاريخه وثقافته، وأن يعلم، في ذات الوقت، بأن هذه الثقافة وهذا التاريخ موصولان بثقافة وبتاريخ أوروبا، وفيما وراء أوروبا، بتاريخ العالم. أخيرا، يتعلق الأمر كذلك بتطوير فن تنظيم فكره، وفن الوصل والتمييز، في آن ، وتشجيع القدرة الطبيعية للفكر البشري على موضعة الأشياء في سياقها وتمثلها في شموليتها، أي موضعة كل معلومة وكل معرفة داخل سياقها وداخل مركبها، خصوصا وأن كل المشاكل الكبرى التي ستعترض مواطني الألفية الجديدة ستتطلب أكثر فأكثر الذهاب والإياب الدائمين بين المعارف الخصوصية والمعرفة الشمولية. يتعلق الأمر بتقوية القدرة التساؤلية ووصل المعرفة بالشك، وتطوير القدرة على دمج المعرفة الخصوصية داخل سياق شمولي وداخل حياته الخاصة، وتطوير القدرة

على طرح المشاكل الأساسية لوضعيته الخاصة ولزمنه الخاص. إن تراجع القدرة على تمثل المشاكل الأساسية والشمولية هو الذي يجب بالذات أن يحثنا على إحياء ثقافة مكونة لإنسانيات جديدة، تقوم، في الوقت ذاته، على الثقافة التقليدية والثقافة العلمية.

ستمكن هذه الإنسانيات من الاعتراف بالإنساني في تجذراته الفيزيائية والبيولوجية وخاصة في تحقيقاته الروحية، ومن الاعتراف بالذات كإنسان والاعتراف بالآخر ككائن إنساني مركب، كما ستمكن المرء من أن يصبح قادرا على موضعة ذاته داخل عالمه، وأرضه وتاريخه ومجتمعه. إن هذه الإنسانيات ضرورية لإحياء ثقافة إنسية لائكيه: ستكون مهمة هذه الثقافة دعم القدرة على الأشكلة و التساؤل، والتساؤل حول الذات، وعلى وضع الأشياء في سياقها، و أخيرا دعم الوعي والإرادة لمواجهة تحدي التعقيد الكبير الذي يرفعه العالم الذي هو الآن، كما سيكون مستقبلا، عالم أجيال جديدة.

إدغار موران مجلة : «Education et management»
[ترجمة عزيز الزرق ومنير المحجوجي]

10.III. الشخصُ بينَ الفنَاءِ والتجَاوُز

بول ريكور

علينا أن نؤسس لهذا الافتراض الأولي: المتمثل في كون التجربة الخصوصية للفناء تقدم سلفا نفسها باعتبارها تجربة حدودها مترابطة، بل إنها تجربة تتجاوز الحدود.

إن هذه البنية المفارقة التي تميز الوجود الإنساني، يجب أن توصف باعتبارها كذلك، ولا يجب أن نقسمها إلى قسمين؛ كما لو أنه بإمكاننا لأول وهلة، القيام بوصف جيد للكائن- في قلب- العالم (سواء تعلق الأمر مثلا

بالإدراك أو بالعاطفة)، ثم في لحظة ثانية نبدأ بتجاوز هذا الكائن- في قلب -العالم (عن طريق مثلا الكلام أو الإرادة). إن فعل الوجود يتجسد ويـمتلئ بتجسيده هذا، في حركة ودفعة واحدة.

هكذا ففي العلاقة الغريبة والشاذة التي لدي مع جسدي، وبواسطته مع العالم، يتعين علي أن أبحث عن نواة تجربة متعلقة بالفناء. فما هي الأوجه التي ستجعل علاقتي مع جسدي، وبواسطته مع العالم، تعلن عن فنائها؟ أعتقد أننا نجيب بسرعة فائقة، عندما نقول إن وظيفة الوساطة التي يقوم بها الجسد هي وظيفة فانية. في الحقيقة، إن ما ينكشف في جسدي أولا، هو هذا الانفتاح على... قبل أن يكون هو هذا الانغلاق المحاري الذي يتحدث عنه أفلاطون عن حق. إنه انفتاح. وهذا يعني، بطرق متعددة: انفتاح الحاجة، والتي من خلالها نشعر بأن العالم ينقصنا؛ انفتاح الألم، والذي من خلاله أكتشف أنني معرض للخارج، ولقمة سائغة أمام تهديداته، انفتاح مثل اكتشاف حضن؛ انفتاح الإدراك، الذي من خلاله أستقبل الآخر؛ أن ينقصنا شيء ما... أن نكون قابلين للانجراح، أن نستقبل، تلك هي ثلاث طرق لمعنى أن نكون منفتحين على العالم، وهي طرق غير قابلة لأن تختزل فيما بينها . ولكن هذا ليس هو كل شيء: فبواسطة التعبير يجعلني جسدي قابلا لأن تفك رموزي، ويمنحني إمكانية التشارك بين أنواع مختلفة من الوعي. وأخيرا إن جسدي يمنح لإرادتي باقة من السلط، من الخبرات، والتي يتم تطعيمها بواسطة تعلم العادة، ويتم تهييجها و خلخلتها بواسطة الانفعال: والحالة هذه فهذه السلط تجعل العالم بالنسبة لي شيئا قابلا للتحقيق، وتفتحني على كيفية استخدام العالم، وذلك بفضل التصورات التي تقدمها لي بصدد العالم.

إن أول ما أجده، هو الانفتاح وليس الفناء. أية واحدة من جوانب هذا الانفتاح، هي التي تجعل العالم فانيا؟ هل هي فقط التبعية للعالم كما يتضمنها الانفتاح؟ هل هو عامل ما ينقصنا...وخضوعنا...واستقبالنا...

وتعبيرنا...وقدرتنا؟ يبدو أن كانط يتبنى ذلك ضمنيا، عندما يقول: نحن أيضا كائنات فانية، لكي يشير إلى كائنات لا تنتج واقع أفكارها بقدر ما تستقبلها، عكس كائن يمتلك حدسا أصليا، بمعنى الخلق، والذي لن يكون له أي موضوع، بل يعطي لنفسه الصلاحية فيما يريده. ومن ثم فمن الصعوبة بمكان، أن أعتبر العالم وكأنه حد لوجودي. إن ما يربك حقا في دور الوساطة التي يلعبها الجسد، هو أنه يفتحني على العالم؛ وبعبارة أخرى، إنه العضو الموجود داخل علاقة قصدية، لا يكون فيها العالم هو حد وجودي بل هو المترابط معه.

يبدو لي إذن، أنه يتعين البحث في الانفتاح ذاته، عن جانب إضافي يجعل من جسدي انفتاحا فانيا؛فلكي نبقى في إطار الانفتاح، يجب أن نحدد مبدأ متعلقا بالضيق، أي إذا صح القول انغلاق داخل الانفتاح، وهو بالتحديد الفناء.

Paul Ricoeur, **Histoire et vérité**, Cérès edition, 1955, P376-377

أقوال فلسفية

1. شارلز رونوفيي:«إن السلطة التي تمارسها الذات على نفسها هي الوسيط والعضو في نفس الوقت، بالنسبة للفعل الخارجي». الشخصانية، فليكس ألكان، 1903،ص.79.

2 .برتراند راسل: « إننا لا نقوم فقط بردود فعل اتجاه وقائع العالم الخارجي، بل نعرف أننا نقوم بذلك.» العلم والدين، 1935،غاليمار، ص128.

3. إيمانويل كانط: « إنني أعرف ذاتي فقط كما أبدو لنفسي. إن الوعي بالذات ليس هو بعد، معرفة الذات.» نقد العقل الخالص،1789، ص. 26

4. دافيد هيوم: «لا يمكنني في أية لحظة من اللحظات أن أتعرف على ذاتي، كأنا، دون إدراك، ولا يمكنني ملاحظة أي شيء سوى الإدراك.» رسالة في الطبيعة الإنسانية، 1739، الجزء 4

5 .لودويغ فيورباخ: « إذا كان بإمكان الإنسان أن يقوم مقام الغير، فلأنه تحديدا لا يتخذ كموضوع له فردانيته، بل نوعه وماهيته.» ماهية المسيحية، غاليمار 1960، الفصل 1

6 .كارل بوبر: « إن الوعي بالذات يعني وجود مشاكل، تفترض أن الفرد يمتلك نظرية بصدد الولادة، بل حتى، بصدد الموت.» المسار غير المكتمل، 1974،ص. 272

7 .إريك فايل: « إن « أنا موجود» سابقة على كل معنى؛ ولكن بدون هذه ال «أنا موجود»، لن يكون هناك معنى إطلاقا.» منطق الفلسفة، فران، 1967،ص. 234

8. إميل وركايم: «أن تكون شخصا، يعني أن تكون منبعا مستقلا للفعل. لا يكتسب الإنسان هذه الخاصية، إلا لأنه يوجد فيه شيء خاص به فقط والذي يجعله متفردا. » تقسيم العمل، 1930، ص. 399

10.إمانويل مونيي: «إن الهم الأول للفردانية هو مركزة الفرد حول ذاته، بينما الهم الأول للشخصانية هو نزع تمركزه، لكي تضعه داخل الآفاق المفتوحة للشخص». الشخصانية، 1950،ماذا أعرف، ص. 37

11.رودولف شتارنير: « كيف أكون أنا ذاتي، إذا كان مسموح للكاتي أن تتطور بحيث لا تربك انسجام المجتمع.» الفرد وخصوصيته، 1845، الفصل 2، ص 254.

12 .نيكولا مالبرانش: « إن الوعي الذي لدينا عن أنفسنا، لا يبين لنا ربما سوى أقل جزء من وجودنا.» البحث عن الحقيقة، غاليمار، 1979،ص. 350

13.جان لوك: « إن الذات لا تتحدد بهوية أو باختلاف الجوهر، بل إنها تتحدد فقط بهوية الوعي. » رسالة في ملكة الفهم الإنساني، فران، 2001، ص. 537

14.هيفل دو أونامونو: « أن نقترح على أحد ما أن يكون شخصا آخر، أن يجعل من نفسه آخرا، يعني أن نقترح عليه أن يكف عن أن يكون هو ذاته. » الإحساس التراجيدي، غاليمار، 1912.

15.روني باسرون: « إن الشخص يحيل على ما يوجد، أكثر مما يحيل على ما يظهر. » الملمح والصورة، 1973،ص.354

16.جيل لاشوليي: « من المؤكد أننا ننظر إلى أنفسنا باعتبارنا نفس الشخص الواحد خلال جميع مراحل حياتنا؛ لكن هذه الهوية التي نحملها، هل تفترض بالضرورة وجود عنصر قار داخلنا، وجود أنا واقعي ودائم؟» السيكولوجيا والميتافيزيقا، 1948، ص. 8

17 .مين دو بيران: « إن الإنسان الملموس، ما إن يوجد باعتباره شخصا، حتي يميز بشكل بدائي وبواسطة الإحساس بالمجهود فقط، العنصرين الإثنين اللذين يكونان بداخله، ما نسميه الإنسانية، والطبيعة الإنسانية، بما هي مختلطة أو مزدوجة في الواقع المطلق». المجهود، 1966،ص. 114

18.إميل بنفينيست: «إن توطين«الذاتية» في اللغة، هي التي تخلق في اللغة، ولنصدق ذلك، خارج اللغة أيضا، مقولة الشخص. » مشكلات اللسانيات العامة، غاليمار، 1971،ص. 264

19.جان جاك روسو: «أن يتخلى الشخص عن حريته، يعني أن يتخلى عن خاصيته كإنسان، وعن حقوقه الإنسانية، بل إنه يتخلى حتى عن واجباته.» العقد الاجتماعي، منشورات 18-10، ص. 55

20. (جورج ويلهيم فريدريك)هيغل: « إن الفرد الذي لم يعرض حياته للخطر، يمكن أن يعترف به كشخص، لكنه لم يدرك بعد حقيقة هذا الاعتراف، باعتباره اعترافا بوعي بالذات مستقل. » فينومينولوجيا الروح، 1939، ص. 159

21. سيغموند فرويد: « يريد كل الأفراد أن يكونوا متساوون، ولكن تحت سيطرة رئيس. إن أفرادا متساويين، قادرون على التماهي مع بعضهم البعض، مع وجود فرد واحد يرأسهم، تلك هي الوضعية التي نجدها تتحقق داخل كل جماعة موسومة بالحيوية.» دراسات في التحليل النفسي، بايوت، 1964، ص. 148

22 .رالف لينتون: «من حسن الحظ، أن الكائنات الإنسانية جد طيعة، بحيث نجد تقريبا أن كل فرد عادي يمكن أن يتدرب لكي يقوم تقريبا بأي دور كما يجب.» عن الإنسان، مينوي، 1968،ص. 139

الفهرس